

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC

MÉMOIRE PRÉSENTÉ À
L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES

COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR
JONATHAN BERGERON

VIE ET MORT
CHEZ HEIDEGGER, HENRY ET LÉVINAS

NOVEMBRE 2010

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	1
----------------------------	---

PREMIÈRE PARTIE VIE ET MORT CHEZ HEIDEGGER

CHAPITRE I Le thème de la vie chez le jeune Heidegger

1. L'herméneutique phénoménologique.....	9
2. Les catégories.....	12
3. L'ontologie et la logique.....	14
4. La notion de « vie ».....	16
5. La facticité, le souci, le monde.....	18
6. Les trois mondes du souci.....	22
7. Les catégories relationnelles du souci.....	23
8. Les catégories du mouvement.....	25
9. Le « On », la mort, l'existence.....	29

CHAPITRE II De la vie à la mort : *Sein und Zeit*

1. Le thème de la vie dans <i>Sein und Zeit</i>	31
2. L'analyse heideggerienne de la mort.....	33
3. La mort des autres <i>Dasein</i>	37
4. Le sens existentiel du «ne-pas-encore», de la fin, et de la totalité.....	40
5. La mort et le souci.....	43
6. La mort dans la quotidienneté du <i>Dasein</i>	45
7. La certitude de la mort et le concept existentiel intégral de la mort.....	46
8. Le pouvoir-être-tout authentique.....	49

DEUXIÈME PARTIE VIE ET MORT CHEZ HENRY ET LÉVINAS

Introduction.....	54
-------------------	----

CHAPITRE I Michel Henry ou la vie et rien d'autre

1. L'oubli de la vie chez Heidegger selon Henry.....	57
a. Le problème de l'homogénéité de l'apparaître entre le non-vivant et le vivant.....	57
b. Le problème de l'accessibilité à la vie par le <i>Dasein</i>	59
c. Le problème de la naissance du <i>Dasein</i>	64
2. La vie chez le jeune Heidegger à l'épreuve de la philosophie henryenne de la vie.....	66

CHAPITRE II Emmanuel Lévinas ou l'autre de la mort

1. La mort d'Autrui comme rupture de la question de l'être et de la totalité..... 69
2. La mort comme « responsabilité-pour-autrui »..... 74
3. « Que m'est-il permis d'espérer? » : une lecture lévinassienne de Kant..... 77

CONCLUSION GÉNÉRALE..... 85**BIBLIOGRAPHIE..... 92**

INTRODUCTION GÉNÉRALE

La vie est apparue sur Terre il y a environ 3,5 milliards d'années, et depuis elle n'a cessé, sous les formes les plus variées, de s'étendre partout sur la planète jusque dans les milieux les plus hostiles. La vie a même, au cours du temps géologique, survécu à cinq extinctions massives d'espèces, la plus dévastatrice ayant été celle de la période du Permien qui s'est produite il y a environ 250 millions d'années et qui fit disparaître près de 95% des espèces marines et 70% des espèces terrestres. De plus, la vie a, après chaque extinction, rebondi en faisant preuve de nouvelles inventivités. Tout semble donc indiquer que, quoi qu'il advienne, la vie sur Terre n'est pas près de disparaître.

Il reste que la vie est exposée aujourd'hui à ce que les scientifiques appellent une «sixième extinction massive» causée non plus cette fois par la nature mais par une espèce animale : l'homme.¹ L'homme saura-t-il agir avant que n'ait été atteint le seuil critique à partir duquel tout retour en arrière sera devenu impossible? Rien n'est moins certain. Et dans cette crise de la biodiversité, du tissu vivant, l'homme, au sommet de la chaîne alimentaire, est une espèce aussi fragile que les autres et qui n'est pas plus à l'abri d'une menace d'extinction.²

¹ Voici les chiffres des espèces en voie de disparition par notre faute :
« Gland, Suisse, 3 novembre 2009 (UICN) – Selon la dernière mise à jour de la Liste rouge des espèces menacées de l'[Union Internationale pour la Conservation de la Nature], 17 291 espèces sur les 47 677 espèces répertoriées sont menacées d'extinction. Les résultats révèlent que 21 pour cent de tous les mammifères connus, 30 pour cent de tous les amphibiens connus, 12 pour cent de tous les oiseaux, 28 pour cent des reptiles, 37 pour cent des poissons d'eau douce, 70 pour cent des plantes, 35 pour cent des invertébrés répertoriés à ce jour sont menacés. »
(*Le comité français de l'UICN*, (page consultée le 19 octobre 2010), [en ligne], adresse URL : http://www.uicn.fr/IMG/pdf/Communique_de_presse_Liste_rouge_2009_International.pdf).

² Après tout, comme l'écrivent les auteurs de *Introduction à l'analyse génétique* : «Chaque espèce finit par disparaître et plus de 99,9% des espèces ayant existé à un moment ou à un autre ont déjà disparu». Pour le dire autrement, toute la biodiversité actuelle ne représente même pas 1% de toutes les espèces que la Terre a hébergées. (Anthony J. F. Griffiths, *et al.*, *Introduction à l'analyse génétique*, Paris, De Boeck, 2002, p. 775).

C'est sur l'arrière-fond de cette situation critique que nous voulons réfléchir, dans ce mémoire de philosophie, sur les concepts de vie et de mort chez trois grands philosophes contemporains : Martin Heidegger (1889-1976), Michel Henry (1922-2002) et Emmanuel Lévinas (1906-1995). La première partie de ce mémoire portera sur la vie et la mort dans la philosophie de Heidegger; dans la seconde partie, nous nous attacherons à expliciter la critique que Michel Henry et Emmanuel Lévinas opposent à Heidegger au sujet de la vie et de la mort.

*

La publication dans les années qui suivirent la mort de Heidegger en 1976 de ses œuvres de jeunesse, c'est-à-dire les cours que Heidegger professa à l'université de Fribourg ainsi que les rares textes publiés durant la période 1919-1923, a donné lieu à une compréhension nouvelle de la genèse de la philosophie heideggérienne. Cela aura permis de mieux comprendre l'ensemble des chemins qui ont mené à son œuvre maîtresse *Sein und Zeit* (*Être et Temps*). Mais l'intérêt de ces œuvres de jeunesse n'est pas uniquement historique ou généalogique; elles invitent à philosopher d'un point de vue neuf avec Heidegger. Et ce point de vue neuf concerne ses recherches effectuées au sujet de la vie. La vie, ou plus précisément ce que Heidegger appellera en termes plus techniques «herméneutique de la vie facticielle», est, tout au long de cette période, la problématique centrale de la philosophie heideggérienne. La chose se révèle d'autant plus étonnante et digne d'intérêt quand nous savons que, dans *Sein und Zeit*, la mort seule et non la vie est un existentiel, c'est-à-dire fondée dans l'existence du *Dasein*³ et que, au surplus, ce *Dasein* est sans chair et sans sexe. Or, il fut un temps où, pour Heidegger, la vie était la source,

³ Ce terme se traduit en français par «être-là», «da» voulant dire «là» et «sein» «être». Le «là» désigne ici le «lieu» ontologique où l'être se révèle. Le *Dasein*, c'est l'être pour qui la question de l'être (qu'est-ce qu'être?) a un sens. Or, pour Heidegger, comme les animaux ne peuvent se questionner sur leur être, ils n'ont pas de *Dasein*, ou plutôt, il faudrait dire que c'est parce qu'ils n'ont pas de *Dasein* qu'ils ne peuvent se questionner sur leur être. Seul l'homme, en fait, peut être dit *Dasein*, bien que le *Dasein* ne se réduise pas à l'homme.

la motivation et le but de la philosophie. Comme il l'affirmait lui-même en cette période de jeunesse : «Philosophy's departure as well as its goal is factual life experience⁴».

Dans le premier chapitre, nous exposerons la problématique de cette herméneutique de la vie facticielle ainsi que les thèmes principaux qui s'y rapportent, tels que le souci, le monde, l'inclination, la reluisance, la préstruction, la ruinance, le «On», l'avoir-la-mort, la destruction...⁵ Le lecteur familier avec *Sein und Zeit* pourra constater que certains concepts clés de cet ouvrage magistral se trouvent déjà dans les œuvres de jeunesse et qu'ils jouent un rôle avant l'élaboration de l'analytique existentielle du *Dasein*.

Parmi les huit œuvres de jeunesse de la période 1919-23, c'est principalement à partir du cours du semestre d'hiver 1921-22 et du manuscrit «Rapport Natorp» de 1922 — qui portent tous deux le titre de *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* — que nous aborderons la question de la vie chez le jeune Heidegger. Ce choix tient au fait que ces deux œuvres exposent de la façon la plus complète la conception de l'herméneutique de la vie facticielle. Le livre intitulé *Phenomenological interpretations of Aristotle : initiation into phenomenological research* est la traduction en anglais du cours que Heidegger donna durant le semestre d'hiver 1921-22 à l'Université de Fribourg et qui fut publié à titre posthume dans le livre 61 des *Gesamtausgabe* («Œuvres complètes») de Heidegger en 1985 (une édition révisée eut lieu en 1994). Jusqu'à ce jour, il n'existe aucune traduction française de ce cours, c'est pourquoi nous utiliserons la version anglaise. Ce livre se divise en trois parties : la première a pour titre

⁴ Martin HEIDEGGER, *The phenomenology of religious life*, p. 11 (*Phänomenologie des religiösen Lebens*).

Ce livre est un regroupement d'un cours donné au semestre d'hiver 1920-21, d'un autre au semestre d'été 1921, ainsi que des notes et esquisses d'un cours non donné en 1918-19.

⁵ On peut retrouver ces termes techniques en français dans les ouvrages suivants :

—Martin HEIDEGGER, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, traduction de Jean-François Courtine, Mauvezin, TER, 1992, 59 p.

—Jean GREISCH, *L'arbre de vie et l'arbre du savoir : les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggérienne (1919-1923)*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2000, 335 p.

«Aristotle and the reception of his philosophy», la seconde, «What is philosophy?», et la troisième, «Factual life», qui se révèle la seule pertinente pour notre propos. Quant au second texte que nous utiliserons et qui s'intitule également *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, on l'appelle couramment «Rapport Natorp», d'une part pour le différencier du cours du semestre 1921-22, mais surtout parce que c'est à la demande de Paul Natorp, professeur à l'université de Marbourg (et qui fut le directeur de thèse de Hans-Georg Gadamer), que Heidegger rédigea, de septembre à octobre 1922, soit en trois semaines, ce manuscrit qui lui valut un poste important dans cette même université en 1923. Ce texte, qui fut traduit en français par Jean-François Courtine, ne contient pas de divisions formelles mais on y trouve cependant deux parties : la première porte sur l'herméneutique de la vie facticielle, la seconde sur les recherches phénoménologiques sur Aristote, lesquelles se divisent à leur tour en deux recherches, la première qui porte sur *Éthique à Nicomaque* (livre Z, *Métaphysique*, livre A1 et 2, et *Physique*, livres A, B, D 1-3), la seconde sur *Métaphysique* Z, H, O. Nous nous limiterons à la première partie sur l'herméneutique de la vie facticielle.

Dans notre second chapitre, nous quitterons le Heidegger de la période de jeunesse pour poursuivre l'analyse du thème de la vie dans son œuvre maîtresse *Sein und Zeit*. Là nous verrons que la vie n'a plus du tout son caractère fondamental de point de départ et de but de la philosophie, la problématique étant désormais centrée sur le *Dasein* et la question de son être, *Dasein* que Heidegger refuse de déterminer en son existence comme vie, puisque c'est la mort qui a maintenant la primauté. Nous examinerons donc cette notion de mort qui est au cœur de *Sein und Zeit*, car c'est le phénomène de la mort qui permet à Heidegger d'éclaircir la question centrale du projet de *Sein und Zeit*, qui est celle de l'être dans sa différence avec l'étant.

À propos de la notion de mort, bien que l'on traduise habituellement l'expression allemande *Sein zum Tode* par «être-pour-la-mort», nous n'utiliserons pas cette traduction, d'une part parce que comme le souligne Jean-Marie Vaysse, elle «suggère que la mort serait quelque chose comme une finalité visée, autorisant une exaltation guerrière et un culte de la mort ou bien une vision du monde pessimiste⁶». D'autre part et surtout, comme le souligne cette fois Françoise Dastur, «Heidegger lui-même, dans une lettre adressée à Hannah Arendt et datée du 21 avril 1954, a attiré l'attention sur la "grave erreur" qui "s'est répandue [dans les] premières traductions françaises — et qu'il n'est plus possible d'éradiquer à présent — à savoir la traduction de la locution "Sein zum Tode" par *être pour la mort*, au lieu de *vers la mort*"⁷». Il s'agit donc de l'être vers la mort du fait que la préposition allemande «zu» signifie bien «par rapport à», «en vue de», et non pas «pour», ce qui laisserait faussement croire que Heidegger serait pour la mort.

*

Notre deuxième partie se divise également en deux chapitres. Le premier chapitre portera sur la critique henryenne de la notion de vie chez Heidegger, le second chapitre sur la critique que Lévinas oppose à l'être-vers-la-mort heideggérien. Notons tout de suite que ces deux critiques procèdent de deux perspectives différentes sur l'ontologie de Heidegger. Alors que Henry voit dans la philosophie heideggérienne une philosophie de la transcendance, où tout est fondé dans la visibilité et l'extériorité, Lévinas, lui, au contraire, considère la philosophie de Heidegger comme une philosophie de l'immanence et de la totalité, où ne règne que la question de l'être, laquelle occulte la transcendance radicale d'Autrui.

⁶ Jean-Marie VAYSSE, *Dictionnaire Heidegger*, p. 104.

⁷ Françoise DASTUR, *La mort : essai sur la finitude*, p. 107.

Dans le premier chapitre de cette seconde partie, il s'agira, en un premier temps, de voir comment, selon Henry, l'analyse existentielle du *Dasein* chez Heidegger a manqué l'essence de la vie. Du point de vue de Henry, le fait que le *Dasein* ne relève pas de la vie pose le problème capital suivant : comment le *Dasein* peut-il, s'il n'est pas vivant, exister en tant qu'être-au-monde; comment peut-il avoir tout simplement quelque rapport que ce soit avec le monde? L'être seul ne saurait suffire à faire exister le *Dasein* en tant qu'être-au-monde. Pour exister en tant qu'être-au-monde, le *Dasein* doit naître, et toute naissance procède du vivant, autrement le *Dasein* ne serait pas plus au monde que la pierre.

Cela dit, si la question de la vie ne fit pas partie des préoccupations réelles de l'analyse existentielle du *Dasein*, si toute l'attention y était portée sur la question de l'être, la vie était cependant l'enjeu fondamental de la philosophie du jeune Heidegger. C'est donc avec grand intérêt que nous confronterons, dans le second temps de ce chapitre, la philosophie du jeune Heidegger à celle de Henry. Nous nous demanderons si la critique que Henry adresse au Heidegger de *Sein und Zeit* au sujet de la vie s'applique également au jeune Heidegger. Est-il possible que le jeune Heidegger ait trouvé bien avant Henry les fondements de la vie en tant qu'immanence et auto-affection? Il importe ici de préciser que les cours et les écrits de jeunesse de Heidegger n'ont été publiés à titre posthume que dans les années 1980-90, et que Henry ne connaissait manifestement pas ce corpus; en tout cas, il ne s'y réfère pas dans ses écrits. C'est donc nous qui prendrons l'initiative de mettre la philosophie du jeune Heidegger à l'épreuve de la phénoménologie henryenne de la vie.

Notre lecture de Michel Henry prendra appui principalement sur le premier des quatre tomes de *La phénoménologie de la vie* et, secondairement, sur *L'essence de la manifestation*, *La Barbarie*, ainsi que sur les deux ouvrages que Gabriel Dufour-Kowalska a consacrés à Michel

Henry, soit *Michel Henry : un philosophe de la vie et de la praxis* et *Passion et magnificence de la vie*.

Dans le dernier chapitre de notre mémoire, nous reviendrons, avec Lévinas, sur le thème de la mort si cher à Heidegger. Nous verrons que pour lui, et contrairement à Heidegger, la mort n'est pas une question ontologique qui aurait pour but de saisir le *Dasein* dans son être le plus propre, mais une question éthique. Le sujet lévinassien est un être fondamentalement responsable pour Autrui, et comme tel, il est aux antipodes du *Dasein* heideggérien défini comme berger de l'être et comme être-vers-sa-mort. Nous nous appuierons ici sur trois ouvrages de Lévinas : d'abord son œuvre maîtresse *Totalité et infini*, puis *La mort et le temps* (l'un des deux derniers cours que Lévinas professa à la Sorbonne durant l'année 1975-76), et enfin *Le temps et l'Autre*, qui renferme les quatre conférences que Lévinas a prononcées au Collège philosophique de Paris en 1946-1947.

PREMIÈRE PARTIE

VIE ET MORT CHEZ HEIDEGGER

CHAPITRE I LE THÈME DE LA VIE CHEZ LE JEUNE HEIDEGGER

Dans ce chapitre, nous commencerons par thématiser ce que l'on pourrait appeler les «outils d'analyse» de la vie facticielle que sont l'herméneutique phénoménologique, l'ontologie, et la logique; puis nous tâcherons d'explicitier les catégories constitutives de la vie facticielle, à savoir le souci, le monde, la ruinance, le «on», l'avoir-la-mort, l'existence.

Bien que nous parlions «d'outils d'analyse», il importe de savoir, avant d'aller plus loin, que ceux-ci ne sont pas des entités situées hors de la vie et sur laquelle ils viendraient se plaquer; au contraire, ils prennent leur origine dans la mobilité de la vie facticielle et sont toujours expression de cette dernière. Seulement, l'herméneutique phénoménologique a un rôle plus fondamental que l'ontologie et la logique, puisque comme l'affirme Heidegger : «Ontologie et logique doivent être reprises dans l'unité originaire de la problématique de la facticité et donc être comprises comme les retombées de la recherche principielle qui se laisse caractériser comme herméneutique phénoménologique de la facticité⁸».

1. L'herméneutique phénoménologique

L'herméneutique phénoménologique est l'union de deux disciplines autonomes dont rien ne laissait présager qu'elles se croiseraient un jour : l'herméneutique et la phénoménologie. Commençons par la phénoménologie. Celle-ci consiste à décrire la phénoménalité des phénomènes, c'est-à-dire la manière dont les phénomènes apparaissent. «La structure objective

⁸ Martin HEIDEGGER, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote* («Rapport Natorp»), p. 28.

qui caractérise quelque chose comme phénomène [est] l'intentionnalité [...]»⁹. L'intentionnalité, qui fut développée par le philosophe et psychologue Franz Brentano (1838-1917) et ensuite repris par son élève Edmund Husserl (1859-1938), s'entend comme suit : tout phénomène psychique est caractérisé par le fait qu'il contient en lui-même quelque chose à titre d'objet; par exemple, dans l'amour, il y a quelque chose qui est aimé, dans la haine quelque chose qui est détesté. Bref, toute représentation quelle qu'elle soit est représentation de quelque chose; il ne saurait y avoir d'acte psychique ou de vécu intentionnel qui ne se rapporte à sa visée ou à son objet intentionnel, que ce dernier soit réel ou fictif. C'est ce que Husserl exprime sous la formule célèbre «la conscience est toujours conscience de quelque chose». Ainsi, avec cette nouvelle définition de la conscience, la conscience n'est plus une forteresse enfermée sur elle-même qui, pour se joindre aux objets extérieurs, devrait enjamber la distance la séparant de ceux-ci, puisqu'elle est toujours déjà d'emblée à l'extérieur d'elle-même, auprès des choses. Aussi faut-il dire que l'intentionnalité n'est pas une propriété parmi d'autres de la conscience mais son mode même d'exister.

Or, bien que Heidegger voie en l'intentionnalité un concept central de la phénoménologie, il ne s'accorde pas avec Husserl pour qui l'intentionnalité trouve son siège dans la conscience. Heidegger considère cette conception trop théorique, car elle ne voit pas qu'il y a quelque chose de plus fondamental que la conscience, ou encore, que le théorique s'enracine dans le pré-théorique, c'est-à-dire la vie. Heidegger interprète plutôt l'intentionnalité comme souci, lequel est, comme nous le verrons, «le sens fondamental de la mobilité facticielle de la vie»¹⁰. Mais, dans les années 1919 à 1923, Husserl n'a pas encore développé le «monde de la vie», qui sera un thème majeur dans son dernier ouvrage la *Krisis*. D'ailleurs, à cette époque, Husserl n'a même

⁹ *Ibid.*, p. 28.

¹⁰ *Ibid.*, p. 21.

pas encore écrit *Les méditations cartésiennes* dans lesquelles la phénoménologie devient de part en part une philosophie transcendantale et égologique, c'est-à-dire dans laquelle toute transcendance, tout étant, y compris le monde lui-même dans sa totalité, tirent leur sens de la conscience de l'ego. Il reste que la conscience chez Husserl jouit déjà à ce moment-là d'un grand pouvoir de transparence dans sa relation avec le réel, et que le «voir» de la conscience suffit à constituer l'intégralité des phénomènes, si ce n'est, cependant, le phénomène de la vie. La vie est, pour Husserl et les néo-kantiens de cette époque tels que le directeur de thèse de Heidegger Heinrich Rickert (1863-1936) et Paul Natorp, opaque à l'analyse, ou pire encore, un thème d'étude indigne de la philosophie. En fait, la vie est un objet d'étude récent en philosophie, qui remonte à peine au 19^e siècle avec Schopenhauer (1788-1860) et son concept philosophique central qu'est la volonté, ainsi qu'avec Nietzsche (1844-1900), Dilthey (1833-1911), et Bergson (1859-1941).

À l'opposé de ses maîtres, Heidegger considère qu'il est possible d'étudier rigoureusement la vie, puisque celle-ci n'est pas aussi opaque que le croient ces derniers. Elle a une certaine part de limpidité, quoique cette limpidité ne soit pas celle de la conscience chez Husserl. Heidegger, lui, utilise le terme «brumeux» pour désigner un état intermédiaire entre la transparence et l'opacité¹¹. Cet état brumeux de la vie implique que le «voir» phénoménologique ne peut suffire à lui seul à rendre compte des phénomènes, car, comme ceux-ci sont issus non de la lumière de la conscience mais de la vie et de son état brumeux, ils doivent être interprétés et clarifiés. Or, cela ne peut se faire que par l'herméneutique, laquelle consiste chez le jeune Heidegger à expliciter les structures fondamentales du phénomène de la vie à travers les «catégories» de la vie, qui sont elles-mêmes herméneutiques, interprétatives. Cette définition heideggérienne de l'herméneutique

¹¹ Comme nous le verrons dans la section sur Henry, cette conception de visibilité de la vie chez Heidegger ne s'accorde pas avec celle de Henry pour qui la vie est de fond en comble invisible.

est en partie issue des travaux de Dilthey, le grand théoricien de cette discipline au 19^e siècle, pour qui la vie s'autocomprend et s'interprète elle-même. Mais, en vertu de son orientation phénoménologique et intentionnelle, l'herméneutique heideggerienne se démarque décisivement de celle de Dilthey qui, de par son orientation épistémologique, se résume, en gros, à «une théorie universelle et normative de l'interprétation qui propose des règles universelles, valides pour toutes les sciences interprétatives¹²».

En reprenant une citation célèbre de Kant, Jean Grondin affirme dans *Le tournant herméneutique de la phénoménologie* : «Une phénoménologie sans herméneutique est aveugle, et une herméneutique sans phénoménologie est vide.¹³» Autrement dit, la phénoménologie apporte le contenu, l'herméneutique la forme. Voilà donc pourquoi il est question chez Heidegger d'une herméneutique phénoménologique.

2. Les catégories

Dans la mesure où nous savons que, dans *SZ*, Heidegger récuse le terme de «catégorie» au profit de celui d'«existentiel», il est étonnant de constater que, dans ses œuvres de jeunesse, il en fait un terme central. En fait, dans *SZ*, le terme «catégorie» renvoie à la tradition métaphysique pour laquelle la catégorie est une forme fixe représentant une partie de la réalité, tandis que chez le jeune Heidegger, elle signifie une forme interprétative du mouvement de la vie et fidèle à la vie, parce qu'issue de la vie elle-même, et non d'une théorie herméneutique. Comme le dit Heidegger lui-même : «The categories are not inventions or a group of logical schemata as such, "lattice"; on the contrary, they are *alive in life itself* in an original way : alive

¹² Jean GRONDIN, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, p. 84.

¹³ *Ibid.*, p. 86.

in order to "form" life on themselves¹⁴». Mais si la catégorie n'a rien de formel, si elle est interprétation de la vie en son mouvement, elle doit aussi, pour que la compréhension ne soit pas un arrêt du mouvement mais bien saisie du mouvement en tant que tel, être répétitive : «[...] the categorial interpretation [...] must essentially be *repeated*, even when it has already become intelligible. Its evidence matures precisely in its genuine and ever more rigorous repeatability. In concrete repetition, the interpretation itself becomes ever simpler [...]»¹⁵. La répétition a donc un rôle manifeste dans la mise en lumière de la vie. Cependant, le fait que les catégories soient interprétatives et répétitives ne vaut pas seulement pour les raisons que nous venons d'évoquer, mais aussi parce que la vie est détour («circuitous») et brumosité («hazy»). Cela signifie que la vie ne peut être analysée par la seule vision, et que comme telle, elle a besoin d'être interprétée, de même que, si l'on peut dire ainsi, répétée, car la répétition fait en sorte que «the circuitousness, as complex as it is, becomes straighter and becomes more original in its appropriation and existentiell maturation, although that also means "more serious" and "more difficult"»¹⁶. «Plus sérieux», «plus difficile», rien n'est donc simple avec la vie. Que le détour de la vie, par l'effectuation de la répétition, devienne non seulement plus droit mais aussi plus difficile à saisir, se comprend par le fait qu'on ne cesse jamais d'interpréter la vie, qu'il faut constamment retourner à la vie. Comme l'affirme Heidegger :

"Repetition" : everything depends on its sense. Philosophy is a basic mode of life itself, in such a way that it authentically "brings back", i. e., bring life back from its downward fall into decadence, and this "bringing back" [or re-petition, "re-seeking"], as radical re-search, is life itself.¹⁷

¹⁴ Martin HEIDEGGER, *Phenomenological interpretations of Aristotle*, p. 66.

¹⁵ *Ibid.*, p. 67.

¹⁶ *Ibid.*, p. 67.

¹⁷ *Ibid.*, p. 62.

Ce passage, qui illustre la liaison fondamentale entre la philosophie et la vie, est d'ailleurs une attaque directe contre Rickert, pour qui la philosophie et la vie sont deux choses à dissocier, et ce, pour le bien de chacune.

3. L'ontologie et la logique

Sein und Zeit, on le sait, est l'un des plus grands ouvrages d'ontologie de l'histoire de la philosophie, et peut-être le plus grand du 20^e siècle. Mais le chemin qui a mené Heidegger à *SZ* était loin d'être tracé d'avance. Quand il commence à élaborer son herméneutique de la vie facticielle en 1919, Heidegger rejette toute ontologie. Comme le dit Jean Greisch dans *L'arbre de vie et l'arbre de la connaissance* : «[...] lors de la première fondation de l'herméneutique de la vie facticielle, Heidegger affirme qu'une phénoménologie qui assigne pour tâche l'investigation originaire de la vie, n'a besoin ni d'un fil conducteur transcendantal, ni d'une ontologie, car l'ontologie ne fait que radicaliser les tendances objectivantes des sciences particulières (GA 58, 240)¹⁸». Ce n'est qu'avec les deux ouvrages portant le titre d'*Interprétations phénoménologiques d'Aristote* (1921-22) que l'ontologie apparaît comme fondamentale dans le questionnement philosophique heideggérien; le champ d'étude qui n'avait porté que sur la vie, se déplace alors sur l'être de la vie facticielle. Et comme la vie facticielle n'est pas une région de l'être, mais que c'est plutôt en elle que prennent sens les étants ou les régions d'étants, l'ontologie qui considère la vie est dite alors principielle et non régionale; par exemple, l'idéalisme et le réalisme sont pour Heidegger des ontologies régionales.

Il n'est pas étonnant d'ailleurs que ce tournant ontologique se produise avec les recherches effectuées sur Aristote, puisque ce dernier est le père de la métaphysique; mais pour Heidegger,

¹⁸ Jean GREISCH, *L'arbre de vie et l'arbre du savoir : les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggérienne (1919-1923)*, p. 257.

Aristote n'est pas que le père de la métaphysique, car «Aristotle's metaphysics is perhaps already more advanced than we ourselves are today in philosophy¹⁹».

Mais la philosophie n'est pas qu'ontologie pour Heidegger, elle est aussi «en même temps interprétation catégorielle de l'advoquer et de l'expliciter, c'est-à-dire logique²⁰». Que faut-il entendre par «logique»? Que c'est en ayant recours aux catégories de l'advoquer et de l'expliciter, lesquels sont d'ordre logique, qu'on peut rendre compte de l'être de la vie facticielle. Mais ne sommes-nous pas ici en train de prendre la vie et de l'insérer dans des catégories logiques toutes faites? Logique et vie ne sont-elles pas inconciliables? La logique n'est-elle pas au statique ce que la vie est au mouvement? Pensons, par exemple, à la thèse de Bergson selon laquelle la logique, n'étant qu'un langage d'ordre spatial, ne peut rendre compte de la vie, qui est durée intérieure. Si la logique est possible, peut parler le langage de la vie, s'il ne s'agit pas de fixer la vie quelque part, c'est parce que c'est la vie qui s'advoque et s'explique elle-même. Comme le dit Heidegger lui-même : «L'advocation et l'explicitation de soi-même [sont] accomplies par la vie facticielle elle-même [...]»²¹. C'est pourquoi Heidegger parle aussi, dans le Rapport Natorp, de «logique du coeur», de «logique de la pensée pré-théorique et pratique²²».

Toutefois, il ne faut pas oublier que l'ontologie et la logique ne prennent leur sens que dans l'herméneutique phénoménologique de la vie facticielle. Rappelons ce que dit Heidegger à ce propos : «Ontologie et logique doivent être reprises dans l'unité originare de la problématique de la facticité et donc être comprises comme les retombées de la recherche principielle qui se

¹⁹ Martin HEIDEGGER, *Phenomenological interpretations of Aristotle*, p. 39.

²⁰ Martin HEIDEGGER, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote* («Rapport Natorp»), p. 28.

²¹ *Ibid.*, p. 30.

²² *Ibid.*, p. 29.

laisse caractériser comme herméneutique phénoménologique de la facticité²³».

4. La notion de «vie»

Après avoir exposé les «outils d'analyse» de la vie, il est nécessaire, avant d'entrer dans les catégories constitutives de la vie, telles que la facticité, le souci, le monde, l'avoir-la-mort, de voir ce qu'il faut entendre selon Heidegger par la notion de «vie».

Heidegger nous dit que le mot «vie» est vague et ambigu. Il peut aussi bien signifier la vie dans sa réalité ultime, «la vie elle-même», que «la vie politique», que «d'avoir la vie difficile», ou encore «de perdre la vie dans un naufrage». Mais l'ambiguïté du mot «vie» se fait aussi sentir, selon Heidegger, dans le sens transitif et intransitif du verbe «vivre». Que faut-il entendre par «transitif» et «intransitif»? Par «transitif», il faut entendre que le sujet possède un complément d'objet et que l'action du sujet est transmise directement ou indirectement au complément; par «intransitif», que le sujet n'a pas de complément d'objet. Un verbe peut être transitif et intransitif dépendamment du contexte, n'être que transitif ou qu'intransitif. Par exemple, «parler» peut avoir un sens transitif («parler une langue», «parler de la vie», «parler de sa mère») ou intransitif («parler fort», «parler en public»); «dire» n'a qu'un sens transitif («dire quelques paroles», «dire bonjour»); «converser», seulement un sens intransitif («converser avec quelqu'un sur quelque chose ou de quelque chose»). Quant au sens transitif et intransitif du verbe «vivre», Heidegger dit ceci :

1. To live, in an intransitive sense : "to be alive", "to really live" (= to live intensely), "to live recklessly, dissolutely", "to live in seclusion", "to live half live", "to live by hook or crook".

2. To live, in a transitive sense : "to live life" : "to live one's mission in life"; here for the most part we find compounds : "to live through [durchleben] something", "to live out [verleben]

²³ *Ibid.*, p. 28.

one's years idly", and, especially, "to have a lived experience [erleben] of something".²⁴

À noter que ces considérations ne sont pas d'ordre grammatical, elles viennent de la parole vivante, «of the immanent speaking of life itself²⁵». Et pour cette raison, l'ambiguïté illustrée ci-dessus n'est pas écartée par l'analyse heideggérienne, elle est au contraire conservée. Par ailleurs, bien que Heidegger n'en fasse pas mention, il est intéressant de remarquer que le verbe «mourir» ne porte que le sens intransitif («mourir vivant», «mourir à la tâche»).

Après avoir défini le verbe «vivre», Heidegger nous amène aux trois significations du nom «vie» que voici :

1. Life in the sense of the *unity of sucession and maturation* of the two previously named modes of "to live"; this unity in its extension over the totality of a life or over any delimited portion, in its full or partial manifold of actualization, and in its respective originality or lack of originality (aversion and direct hostility to the origin).
2. Life, grasped as such a delimited unity of sucession : now in the sense of something that specifically bears *possibilities*, ones matured partially in life itself and for it. Life of which we say that it can bring all things, that it is incalculable; and it is itself something which bears possibilities and *is* its possibilities, itself as a possibility [...]
3. Life, understood in a sens in which 1. and 2. intertwine : the unity of extension in possibility and as possibility – lapsed possibilities, laden with possibilities and laden with itself, forming possibilities – and this whole taken as reality, indeed as reality in its specific opacity as power, *fate*.²⁶

Malheureusement, ces trois significations de la vie sont peu développées par Heidegger. Néanmoins, on apprend qu'elles permettent de révéler un sens plus important de la vie selon lequel la vie est existence; vivre, c'est «être» dans et au travers la vie. De plus, aucune

²⁴ Martin HEIDEGGER, *Phenomenological interpretations of Aristotle*, p. 63.

²⁵ *Ibid.*, p. 63.

²⁶ *Ibid.*, p. 64.

signification ne vaut plus qu'une autre, chacune étant aussi importante l'une que l'autre, puisque c'est par les trois sens du nom «vie» pris ensemble, ainsi que par le sens transitif et intransitif du verbe «vivre», qu'il est possible de comprendre la vie comme existence.

5. La facticité, le souci, le monde

Nous en sommes maintenant à l'analyse des catégories de la vie. De toutes les catégories de la vie, la facticité est la plus fondamentale, puisque le sens d'être de la vie, c'est la facticité («Facticity (sense of Being of life)²⁷»). On peut définir la facticité comme suit : elle est le contraire de la factualité, du fait brut, statique, elle est la mobilité, le fait d'être jeté dans la mobilité. En ce sens, la vie n'est pas réelle à la manière d'une chose, qui est là voilà tout, la vie doit vivre, doit assumer constamment sur ses épaules le poids de sa vie; et quand bien même elle s'en irait au bout du monde, elle ne ferait que confirmer plus encore que jamais qu'elle se charge de se décharger. Et cette charge que la vie assume envers elle-même a la forme du souci : «Le sens fondamental de la mobilité facticielle de la vie est le souci²⁸». Ainsi, déjà à l'époque du jeune Heidegger, bien avant qu'il ne devienne dans *SZ* la structure unificatrice de tous les existentiels, l'être du *Dasein*, le souci est au centre de la vie facticielle. Vivre, c'est se soucier. Et se soucier, c'est l'être envers le monde, avec le monde, et dans le monde. Et ce de manière familière et pratique, c'est-à-dire précédant tout schéma théorique sujet-objet. En tant qu'intentionnalité originelle, le souci est donc constamment tourné vers le monde : le monde de soi, le monde ambiant (les objets), le monde commun (autrui). Le souci est le sens relationnel entre la vie et le monde. Cependant, cette relation entre la vie et le monde n'est pas de type spatial comme peut l'être la chaise avec la table, qui sont deux choses isolées qu'on assemble. La

²⁷ *Ibid.*, p. 84.

²⁸ *Ibid.*, p. 21.

chaise n'a pas besoin de la table pour être chaise, alors qu'il n'y a pas de vie qui ne soit vie mondaine. «World is the basic category of the content-sense in the phenomenon, life²⁹».

En outre, le souci en ouvrant la vie au monde, apporte aussi signification à ce dernier, en fait, à tout objet du monde. Comme l'affirme Heidegger :

What we care for and about, what caring adheres to, is equivalent to what is meaningful. *Meaningfulness* is a categorial determination of the world; the objects of a world, worldly, world-some objects, are lived inasmuch as they embody the character of meaningfulness.³⁰

Ainsi, s'il n'y avait pas le souci, il n'y aurait pas de signification, et sans signification aucune expérience du monde ne pourrait être possible. Mais comme vivre c'est se soucier, et que se soucier est se soucier du monde, le monde est alors toujours déjà signifiant, expérimenté. La significativité est présente depuis la chose la plus banale jusqu'à la plus riche. Donc pas d'objets nus auxquels leur serait ensuite ajoutée la signification. Cela dit, ce n'est jamais la signification comme telle qui est expérimentée, mais bien les objets en tant qu'ils sont signifiants; il reste que la catégorie de la signification peut toujours devenir un objet thématique d'expérience, passer de l'implicite à l'explicite. C'est d'ailleurs elle qui permet de révéler «how objects are in life according to the basic sense of their content and how they hold themselves and comport themselves in a world and under what guise they do so³¹». Ainsi, avec Heidegger, la signification ne s'applique pas à un domaine d'objets particulier, mais bien à l'ensemble des objets. Elle est partout où est le souci, son champ d'action est aussi large que celui de ce dernier.

Le souci n'est pas seulement le sens relationnel de la vie, ce qui met la vie au monde et lui apporte significativité, il est aussi ce qui porte les directions que la vie lui donne. «This caring

²⁹ *Ibid.*, p. 65.

³⁰ *Ibid.*, p. 68.

³¹ *Ibid.*, p. 70.

always exists in a determinate or indeterminate, secure or wavering, *direction*. Life finds direction, takes up a direction, grows into a direction, gives to itself or lives in a direction, and even if the direction is lost to sight, it nevertheless remains present³²». Donc, s'il n'y a pas de vie sans souci, monde et signification, il n'y a pas non plus de vie sans direction. Cela dit, que faut-il entendre par le concept de «direction»? En voyant le mot anglais «direction», nous sommes immédiatement portés, du fait qu'il est écrit de la même manière qu'en français, à le prendre au sens de «way», de «chemin». Sauf que, en anglais, «direction» peut signifier tout autant «direction» que «directive», dépendamment du contexte. Dans ce cas, comme nous savons que le souci est ce qui tend la vie vers le monde, en tant que sens relationnel, tout porte à croire que «direction» s'entend au sens de «way». La réponse se trouve en consultant le vocabulaire allemand. Heidegger emploie le terme «Weisung», lequel signifie «directive» et non «direction». Mais comme le souci est intentionnel, souci du monde, de quelque chose dans le monde, la directive issue de la vie est par le fait même en direction vers le monde. Étrangement, ce n'est qu'à la fin des explicitations sur la «direction» du souci et de la vie que nous est donné dans la version anglaise le sens allemand : «The sense of relationality is in each case, in its own way, an adverting [*Weisen*] and contains in itself a direction [*Weisung*] which life give itself, which it undergoes : in-struction [*Unterweisung*]. Full sense of *intentionality* in its originality!³³» La vie se donne et suit donc des directives, des instructions. Mais de quelle manière, et quel genre de directives? En fait, sur les directives ou les instructions Heidegger dit peu de chose. À tout le moins, on sait que la vie peut bien vivre sans que les directives lui soient données explicitement, sauf que chaque chose qui est vécue par la vie l'est au travers d'une directive. Quant à savoir de quel genre de directives il s'agit, les analyses de Jean Greisch dans *L'arbre de la vie et l'arbre du*

³² *Ibid.*, p. 71.

³³ *Ibid.*, p. 74 (c'est nous qui soulignons).

savoir permettent de mieux éclairer ce point :

Ces "consignes" ne viennent pas d'en haut (c'est-à-dire de la "Hauteur" éthico-religieuse au sens de Lévinas), mais d'"en bas". C'est ce que confirme la déclaration suivante : "Problème de la facticité – la phénoménologie la plus radicale qui *commence* par "en bas" au sens authentique" (Ga 61, 195). L'herméneutique de la vie facticielle est une phénoménologie "par en bas". En précisant "au sens authentique", Heidegger veut sans doute éviter que le sens phénoménologique de ce "par en bas" ne soit confondu avec les notions biologiques d'instinct, de pulsion, de besoin vital, etc.³⁴

Dès sa période de jeunesse, Heidegger récusait donc déjà le recours à la biologie pour toute explicitation de la vie. En outre, si les directives ne sont pas d'ordre biologique, elles ne sont pas plus d'ordre psychologique³⁵. Toutefois, savoir ce que les directives ne sont pas, cela ne nous dit guère ce qu'elles sont de manière positive. Notons que si les directives ne sont décrites que négativement, il ne faut pas oublier que l'oeuvre que nous analysons est un cours de jeunesse, reconstruit ultérieurement, et surtout, que la pensée de Heidegger est encore à ce moment en pleine maturation.

Dernière chose à mentionner en ce qui a trait aux directives : la citation ci-haut qui nous apprenait que la *direction* de la vie était «Weisung», «directive», se terminait comme suit «Full sense of *intentionality* in its originality!», ce qui signifie que les directives que suit la vie sont à la source de l'intentionnalité. L'intentionnalité, en trouvant sa source à même la vie, a donc un fondement plus originaire que la conscience chez Husserl³⁶.

³⁴ Jean GREISCH, *L'arbre de vie et l'arbre du savoir*, p. 263.

³⁵ Sachons aussi, comme nous le verrons mieux plus loin, que Henry récusé toute philosophie naturaliste dans l'explicitation de la vie.

³⁶ De même en est-il chez Henry, comme nous y reviendrons.

6. Les trois mondes du souci

Si la vie est vie mondaine, comme nous l'avons vu, alors le monde est monde de la vie. Le monde de la vie se distingue chez Heidegger en trois mondes du souci : le monde du soi, le monde commun (autrui) et le monde ambiant.

La vie, en tout temps, vit au travers de ces trois mondes, qui ne connaissent pas de frontières déterminées entre eux et sont constamment co-présents. Bien que Heidegger n'emploie pas cet exemple, on peut dire que l'individu, seul à la maison, qui sort voir ses amis, ne passe pas du monde du soi au monde commun. Même dans la solitude ou l'isolement, l'individu reste relié à autrui, que ce soit en pensée ou par les objets fabriqués par la communauté. Et d'ailleurs même sans ces derniers, dans l'hypothèse où un individu se retrouverait sur une île inconnue et complètement déserte, il serait encore lié avec autrui, car faire usage du langage, c'est faire usage de la collectivité. Comme l'a montré Wittgenstein dans un tout autre ordre d'idées, il n'y a pas de langage privé, il n'y a de langage que collectif.

Bien que ces trois mondes soient constamment co-présents, il semble que le monde du soi ait un certain privilège sur les deux autres, car c'est à partir de lui que le monde commun et le monde ambiant tirent leur sens :

The shared world is encountered in "part" in one's own world, insofar as a person lives with other people, is related to them in some mode of care, and finds himself in *their* world of care.

[...]

The "surrounding" character is determined in each case from the sense of actualization and sense of relation of caring and of its dominant directions, from the care for what is round about, from the scope and originality of what is round about.³⁷

³⁷ Martin HEIDEGGER, *Phenomenological interpretations of Aristotle*, p. 72-73.

Voyons maintenant les quelques précisions qu'apporte Heidegger à propos de chacun de ces mondes. Commençons par le monde du soi. Le monde du soi se distingue de tout ce qui est théorique, que ce soit l'auto-réflexion, l'ego, l'expérience psychologique interne, etc. Le soi qu'entend Heidegger n'est pas un sujet épistémique, il vit, au contraire, dans l'habitude, avec ses espoirs, ses craintes, ses réussites, ses échecs, sans avoir de prime abord une perception thématique de lui-même. De plus, le soi n'est pas un ego isolé du monde qu'il a à rejoindre, mais est toujours déjà dans le monde, ambiant et commun.

Pour ce qui est du monde commun et du monde ambiant, si on les distingue, le premier concerne les humains et le second les objets. Cependant, comme les mondes ont des «bords flous» et que ces «bords flous» sont considérés par Heidegger comme positifs, on peut dire, par exemple, de l'outil qu'il appartient à la fois au monde commun et au monde ambiant, dans la mesure où il est fait par autrui et qu'on le trouve dans le monde environnant.

7. Les catégories relationnelles du souci

Après les trois mondes du souci, Heidegger nous introduit aux catégories relationnelles du souci que sont l'inclination, la distance, et la séquestration. Résumons son analyse.

Comme on l'a vu, la vie est toujours mondaine, la vie est, par le souci, projetée vers le monde. Ce phénomène, Heidegger — toujours dans les textes de cette période (1921-22) — le nomme «inclination» ou encore «tendance». Cela signifie que le souci apporte une pesanteur à la vie qui l'amène à aller vers le monde, à pencher d'un côté, à prendre telle direction plutôt qu'une autre. Bien que cette pesanteur ne vienne pas de l'extérieur mais bien de la vie elle-même, que ce soit l'inclination mue par le souci qui pousse la vie à se fixer dans un monde, il n'en demeure pas

moins que le monde exerce une certaine pression à ce que la vie s'abandonne. Qui plus est, le fait d'être propulsé constamment dans le monde pousse la vie à s'y disperser. On peut même dire que c'est comme s'il y avait quelque chose dans l'inclination qui veut à tout prix que la vie s'égare dans le monde. Et la raison en est que la vie y trouve une auto-assurance. Pendant qu'elle est dans le monde, elle ne se préoccupe pas authentiquement d'elle-même : en se souciant du monde, elle est insouciante d'elle-même. Sauf que l'insouciance n'est pas l'inverse du souci, mais un mode de ce dernier. L'insouciance n'est possible que dans le souci. Cela nous conduit tout droit à la seconde catégorie du souci : la distance.

Dans la relation souci-monde, la distance est ce qui apporte à la vie la concrète signification des choses qui s'offrent à elle. Mais comme l'inclination amène la vie à se perdre dans le monde, cette distance constitutive est par là même abolie, ce qui est voulu par la vie dans la mesure où cette distance est inquiétante et qu'elle contredit l'assurance. En fait, la distance, qui n'est pas d'ordre spatial ou quantifiable, n'est jamais vraiment abolie, elle se conserve dans l'être du souci, elle est, peut-on dire, seulement mise entre parenthèses dans la dispersion. Voici un nombre de visages sociaux dans lesquels peuvent se manifester ces formes de dissimulation de la distance : «Intent on a rank, success, position in life (position in the world), superiority, advantage, calculation, bustle, clamor, and ostentation [...]»³⁸. Cette tendance qu'à la vie à se distancer d'elle-même est dite par Heidegger hyperbolique : la vie a le monde pour excès.

Pourtant, malgré cet excès du monde, la vie a en elle quelque chose qui la pousse à ne pas se perdre de vue, ce qui s'explique par la séquestration, une catégorie que Heidegger définit ainsi:

³⁸ *Ibid.*, p. 77.

In caring, life sequesters itself off from itself and yet in doing so does precisely not get loose of itself. In its constant looking away toward new things, life always seeking itself and does encounter itself precisely where it least expects — i.e., for the most part in its disguises (larvance).³⁹

Avec la catégorie de séquestration, on constate donc que dans son souci du monde, la vie garde un souci d'elle-même. Cependant, ce regard qu'elle conserve en coin sur elle-même n'est ni immédiat ni transparent, s'effectuant plutôt par le biais d'un déguisement. La vie porte, tant face au monde que face à elle-même, un déguisement, que l'on retrouve en nombre infini. «The infinity is the disguise factual life factically places upon and holds before itself or its world⁴⁰».

En outre, si la vie porte des masques, c'est aussi parce que c'est le chemin le plus facile pour affronter la difficulté du monde. La vie cherche la légèreté, car là où est la légèreté est du même coup l'assurance.

Voilà pour les trois catégories du souci que sont l'inclination, la distance, et la séquestration.

8. Les catégories du mouvement

Après avoir décrit deux des trois sens fondamentaux de la vie, à savoir le monde et le souci, il ne reste plus qu'à aborder le dernier sens de la vie, c'est-à-dire l'effectuation en tant que mouvement. Les catégories du mouvement sont la reluisance, le préstruction, et la ruinance.

La reluisance consiste en ce que la vie, en illuminant le monde par le souci, reçoit en retour le reflet de sa lumière. «[...] *the movement of life toward itself in every encounter* is what

³⁹ *Ibid.*, p. 80.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 80.

we call *relucence*⁴¹». Mais en étant reluisante, la vie est même temps préstructive, c'est-à-dire que la vie s'empresse de construire et d'organiser le monde. Rien ne doit être laissé pour compte, question surtout d'y trouver assurance et sécurité. La préstruction montre en quelque sorte la vie déjà en pré-possession d'elle-même. Quant à la ruinance, le terme renvoie tout droit à la chute, à l'effondrement, et concerne la vie facticielle dans un sens ultime. Voici la définition qu'en donne Heidegger dès le commencement du chapitre portant le nom de ce concept :

This movedness of factual life (a movedness which as such is produced by the world of factual life), as it develops itself in this way and as it thereby intensifies, in procuring itself for itself, can be called "collapse"; it is a movement which by itself forms itself — and yet not by itself but by the [nothingness] in which it moves; its [nothingness] is its possibility of movement. Thereby we acquire a basic sense of the movedness of factual life, a sense we can fix in the term "ruinance" (*ruina* — collapse)⁴²

La vie est donc fondamentalement ruineuse en tant qu'elle court directement à sa perte. Mais pour mieux comprendre la ruinance, il nous faut aborder les concepts suivants : le souci de puissance plus élevée que Heidegger nomme «préoccupation» (*besorgnis*), la tourmente, le temps, et les indications formelles de la ruinance, parmi lesquelles, le néant.

Le souci de puissance n'est plus le souci du monde (*sorgen*) ayant un regard en coin sur lui-même, mais préoccupation (*besorgnis*), c'est-à-dire que le souci cesse de se soucier du monde pour se soucier entièrement de soi-même. Mais alors, pouvons-nous penser que la préoccupation, en ne se souciant que d'elle-même, réussisse à ramener la vie pleinement sur elle-même, à la sortir du monde, réussisse à donner un contre-mouvement à la ruinance? Bien qu'il semble plausible de répondre par l'affirmative, il reste que Heidegger ne le dit pas clairement. En fait, la préoccupation apparaît plus ambiguë avec cette affirmation : «Factual life, as ruining,

⁴¹ *Ibid.*, p. 89.

⁴² *Ibid.*, p. 98.

covers itself up, so to speak, in [preoccupation] (*besorgnis*)! (The character of larvance as collapse)⁴³». Il semble donc que, même avec la préoccupation, la vie n'arrive pas à se débarrasser de ses masques, lesquels sont en effet mondains.

Mais le rôle de la préoccupation ne s'arrête pas là. En ne se souciant que d'elle-même, la préoccupation permet de révéler la vie comme historique et temporelle, quoique cela ne se fasse pas sans peine. Car quand la vie est dans la pleine préoccupation, elle fait l'expérience de la tourmente (d'un «être-à-moi» (*mir-sein*)), et dans celle-ci — qui n'a rien à voir avec le «feeling» — la vie se dévoile elle-même dans son monde ambiant comme historique et temporelle. Ici le temps n'est à comprendre ni comme structure *a priori* du sujet permettant d'ordonner les expériences entre elles, ni comme succession chronologique, mais comme co-constitutif du mouvement de la vie facticielle. Sauf que, paradoxalement, dans la vie facticielle en tant que ruinante, le temps est constamment annihilé : la ruinance est de l'ordre de «Je n'ai pas le temps». Ce qui fait en sorte que «in [preoccupation] [*besorgnis*] [...], ruinant life becomes caught up in itself. Care [...] devotes itself to life more and more [...]; i.e., factual life desires to bear itself — in its factually ruinant life — and becomes in the end, openly or not, frantic over itself and confused.⁴⁴» Dans cet extrait, on doit comprendre ceci : comme la ruinance n'a pas le temps, la vie ruinante finit par être en retard sur elle-même, de sorte que pour compenser ce décalage, la préoccupation, qui a pour but de se supporter elle-même, doit constamment élever sa puissance, ce qui finit par la mener à bout.

Poursuivons notre compréhension de la ruinance à l'aide de ses quatre indications formelles que sont la séduction, la quiétude, l'aliénation, et le néant (ou négatif dans son sens

⁴³ *Ibid.*, p. 102.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 104.

actif et transitif). Des quatre, seul le néant a droit à une véritable analyse de la part de Heidegger, la quiétude et l'aliénation étant complètement abandonnées; quant à la séduction, le peu qui en est dit ne nous apprend pas grand-chose sur la vie facticielle ruinante. Les indications formelles sont dites «formelles» parce qu'elles ne sont pas inscrites dans la vie facticielle, leur rôle étant d'orienter le regard de l'interprétation, et ce, en même temps comme directive (ou guide) et comme dissuasion (ou prévention). Cette fonction directive et préventive permet d'éviter que les quatre indications tombent dans une métaphysique de la vie comme c'est le cas, selon Heidegger, chez Bergson et Scheler, où les propriétés de la vie sont fixées sur celle-ci.

C'est à l'aide de l'indicatif formel «néant» que Heidegger analyse la direction du mouvement de la ruinance. D'où provient la ruinance et où va-t-elle? La ruinance ne se meut dans aucune direction spatiale, la ruinance vient du néant et va vers le néant, la ruinance vient de la ruinance et va vers la ruinance. Le mouvement de la ruinance est complètement immanent à la ruinance, c'est-à-dire que «nothing could possibly receive the collapse [...], the collapse is purely and simply collapse. [...] the "whereto" of the collapse is not something foreign to it but is itself of the character of factual life and indeed is *"the nothingness of factual life"*».⁴⁵

Qui plus est, comme le néant de la ruinance n'est pas d'ordre spatial, il n'a rien à voir avec le vide, lequel suppose un milieu même s'il n'y a rien, au sens où le vide est absence de quelque chose. C'est pour cela d'ailleurs que, selon Heidegger, il est préférable en parlant du vide de dire: « il n'y a pas quelque chose » («there is not anything») plutôt que «il n'y a rien » («there is nothing»), laquelle expression concerne le néant, et où le «"not" resides in the very structure of facticity».⁴⁶

⁴⁵ *Ibid.*, p. 108.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 110.

9. Le « On », la mort, l'existence

Là où se manifeste avec concrétude la ruinance, c'est dans le «On». Ce concept du «On» — dont on sait l'importance qu'il aura dans *SZ*, surtout dans l'analyse de la mort, sur laquelle nous reviendrons dans notre chapitre sur l'être-vers-la-mort heideggérien — apparaît pour la première fois dans le texte de 1922, le *RN*.

Dans la mesure où la ruinance pousse sans cesse la vie à s'échouer sur le monde, la vie voit le poids facticiel qu'elle a à prendre sur elle-même comme allégé, ce qui la console. Étant consolée, la vie est du même coup sujette à s'adonner davantage au monde, ce qui a pour effet de l'aliéner, de la rendre étrangère à elle-même de plus en plus, au point de devenir impersonnelle et anonyme, au point que ce n'est plus «je vis» mais «on vit». Comme l'affirme Heidegger :

C'est le "on" qui en fait vit la vie de l'individu : on se préoccupe, on voit, on juge, on jouit, on travaille et on pose des questions. La vie facticielle n'est vécue par "personne", et c'est à "personne" que toute vie consacre son soin. Elle est pour ainsi dire toujours plus ou moins engluée dans des traditions et des habitudes inauthentiques. Ce sont elles qui suscitent les besoins et c'est en elles que sont tracées les voies pour les satisfaire dans la préoccupation.⁴⁷

Ainsi, la ruinance enlève toute individualité à la vie, ce n'est plus que la vie de tous et de personne. Mais là où la ruinance est le plus manifeste, c'est par rapport à l'attitude adoptée face à la mort. Car «on vit» c'est aussi «on meurt», c'est-à-dire que si ce n'est pas tout à fait moi qui vit, ce n'est pas davantage moi qui meurs, mais toujours le «On» impersonnel — comme si la mort relevait du monde et non de la vie. Cependant, quand la mort est prise avec certitude comme quelque chose de singulier et d'imminent, susceptible de se produire à tout moment, cette attitude rend alors la vie visible en elle-même⁴⁸, et la remet devant son présent et son passé le plus propre.

⁴⁷ Martin HEIDEGGER, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote* («Rapport Natorp»), p. 24.

⁴⁸ Chez Henry, comme on le verra encore une fois plus loin, il n'y a rien qui puisse apporter visibilité à la vie; si la

En fait, la mort, comme dans *SZ*, a un rôle d'authenticité : c'est elle qui permet à l'individu de sortir du «On» pour prendre en charge son individualité et ses particularités, c'est-à-dire son existence; la mort prise avec certitude révèle la vie dans son existence, à savoir comme «un étant pour lequel il y va dans sa manière de se déployer temporellement de son être propre⁴⁹» — définition qui s'apparente de près en effet à ce qui deviendra le centre de l'analyse existentielle dans *SZ*, le *Dasein*⁵⁰. Il reste qu'ici Heidegger ne parle pas encore de la mort en terme d'être («être-vers-la-mort»), mais en terme d'avoir («avoir-la-mort»).

Toutefois, la mort en tant que contre-mouvement à la ruine ne peut suffire à elle seule pour accéder à l'existence, il faut aussi la «destruction», c'est-à-dire l'effectuation d'un travail de déconstruction vis-à-vis des tendances et structures inauthentiques et recouvrantes de la tradition philosophique, afin de retourner aux sources propres et originelles de la vie facticielle. «Elle [l'existence] ne devient évidente à soi-même que dans la mise en question effective de la facticité, dans la destruction à chaque fois concrète de la facticité [...].⁵¹»

vie devenait visible, elle cesserait du même coup d'être vie, puisque le propre de la vie, pour Henry, c'est d'être complètement fermée sur elle-même, en dehors de toute lumière : la vie est de part en part invisible.

⁴⁹ Martin HEIDEGGER, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote* («Rapport Natorp»), p. 25.

⁵⁰ Il importe de souligner que si la vie humaine dans le *Rapport Natorp* et le *Dasein* dans *SZ* ont à peu près la même définition, il reste qu'il y a des différences majeures entre les deux. Pour ne nommer que la plus fondamentale, le *Dasein* ne relève pas de la vie, la vie n'ayant, dans *SZ*, aucun caractère ontologique, étant réduite qu'à un caractère ontique.

⁵¹ *Ibid.*, p. 26.

CHAPITRE II DE LA VIE À LA MORT : *SEIN UND ZEIT*

1. Le thème de la vie dans *Sein und Zeit*

Il est très peu question de la vie dans l'œuvre maîtresse de Heidegger, *Sein und Zeit*. Des 83 paragraphes qui composent l'œuvre, deux seulement traitent du thème de la vie, soit le § 10 et le § 49. Le phénomène de la vie dans *SZ* n'est pas analysé en soi mais que par rapport au *Dasein*. C'est en effet le *Dasein* et la question de son être qui devient dans *SZ* la problématique centrale. La vie, qui fut chez le jeune Heidegger le fondement et le but de la philosophie, cesse complètement d'être tels. En fait, le lecteur qui n'aurait jamais lu un texte du jeune Heidegger ne soupçonnerait sans doute même pas que la vie fut auparavant au cœur de la philosophie heideggérienne. Dans *SZ*, la vie n'est plus qu'un concept traditionnel de la métaphysique qu'il faut cesser d'utiliser au même titre que les concepts de sujet, conscience, personne, esprit, âme, homme. Le concept de vie est donc à éviter pour la raison qu'il laisse, comme tous les concepts traditionnels de la métaphysique, indéterminé l'être du *Dasein*, faisant de celui-ci un être-sous-la-main, c'est-à-dire un objet. Par exemple, dans la définition de l'homme en tant qu'animal rationnel, être vivant raisonnable, le mode d'être du «zoon» (qui veut dire «vivant» en grec) est considéré comme allant de soi et entendu au sens de l'être-sous-la-main. Cela dit, pour Heidegger, «la vie n'est pas un pur être-sous-la-main [...]», étant plus qu'un simple objet, mais elle n'est pas, par contre, «encore, un *Dasein*. Et le *Dasein*, inversement, ne peut en aucun cas être déterminé en affirmant qu'il est vie [...]»⁵². Ainsi la vie qui, chez le jeune Heidegger, se trouvait révélée comme existence par le fait de considérer la mort en tant que certitude, se trouve ici ontologiquement disqualifiée. La vie ne peut être existence. Les animaux et les végétaux

⁵² Martin HEIDEGGER, *Être et temps*, traduction de Martineau, p. 50 (pagination de l'oeuvre allemande d'origine). À noter que toutes les pages que nous citerons à l'avenir de *SZ* se référeront à la pagination d'origine.

vivent, seul le *Dasein* existe. Vie et *Dasein* ne vont donc pas ensemble. Mais faut-il comprendre alors que le *Dasein* est supérieur à l'animal, à la vie? Et qu'en est-il des pulsions vitales (penchant, appétit) du *Dasein*, n'en a-t-il pas tout comme l'animal? À la première question, la réponse est non, puisque, pour Heidegger, il ne s'agit pas de supériorité, mais de différence, en ceci que pour le *Dasein* la question de son être fait sens, alors que pour l'animal ce n'est pas le cas. Quant à la seconde question, la réponse consiste en ce que le *Dasein* a bien des pulsions vitales, mais que celles-ci ne relèvent pas d'une part d'animalité en l'homme; elles sont enracinées dans le souci, lequel constitue l'être entier du *Dasein* et exclut toute détermination biologique.

Ajoutons que la vie, qui était considérée chez le jeune Heidegger comme le fondement de toutes les ontologies régionales, se voit, d'une part, perdre cette place au profit du *Dasein*, et, d'autre part, réduite à une région d'étant. Comme le dit Heidegger : «La vie n'est qu'un genre d'être particulier qui n'est accessible que dans le *Dasein*⁵³».

Toutefois, si le *Dasein* n'est pas caractérisé par la vie, il l'est, en tout cas, fondamentalement par la mort, puisque la mort est, dans *SZ*, la manière dont le *Dasein* est son être, c'est-à-dire que le *Dasein* est défini en tant qu'être-vers-la-mort⁵⁴. Le passage du jeune Heidegger au Heidegger de *SZ*, c'est le passage d'une herméneutique de la vie facticielle à une ontologie de la mort fondée dans une analyse existentielle du *Dasein*. Autrement dit, on peut dire que la vie est au jeune Heidegger ce que la mort est au Heidegger de *SZ*.

⁵³ *Ibid.*, p. 50 (citation légèrement modifiée).

⁵⁴ Comme nous le verrons plus loin dans la critique que M. Henry adresse à Heidegger, le fait que le *Dasein* ne soit pas déterminé comme vie en son être met en échec tout l'édifice du projet de *SZ*.

2. L'analyse heideggérienne de la mort

Le phénomène de la mort n'est pas analysé chez Heidegger directement en vue de lui-même, mais en vue de faire avancer la recherche ontologique sur la question de l'être⁵⁵. Plus précisément, il s'agit, par une interprétation adéquate du sens ontologique de la mort, d'amener l'analyse existentielle du *Dasein* dans un sens plus ontologique, plus originaire, pour la raison que c'est seulement en éclaircissant le *Dasein* dans l'originarité de son être qu'il est possible de répondre à la question centrale de *SZ*, à savoir «Que signifie être?». Mais pour que le *Dasein* soit mis en lumière dans l'originarité de son être, doit être accomplie la tâche de saisir le *Dasein* dans son entièreté et son authenticité. Et cela n'est possible selon Heidegger que par le phénomène de la mort.

Question : *mais pourquoi l'entièreté et l'authenticité du Dasein s'obtiendraient-elles dans le phénomène de la mort?* Pour l'instant, disons simplement que c'est bien dans la mort que l'être humain s'achève et que l'on peut avoir sur son existence une vision d'ensemble, un peu comme ce n'est qu'une fois le dernier coup de pinceau donné que la peinture s'offre à nous dans son entièreté. La mort peut aussi, dans sa prise de conscience profonde, amener l'humain à réfléchir sur sa vie d'un point de vue total, en se demandant : «Si jamais je venais à mourir aujourd'hui, qu'aura été ma vie sur cette terre?» Quant à l'authenticité, c'est bien dans la prise de conscience de la mort que l'être humain peut relativiser les choses du quotidien et être frappé par sa finitude, la fragilité de son existence et celle des êtres qui lui sont chers.

Mais alors, une autre question se pose : *pourquoi faut-il saisir le Dasein dans son entièreté et son authenticité pour répondre à la question du sens de l'être?* D'une part, parce que

⁵⁵ Dans notre chapitre sur la critique lévinassienne de l'être-vers-la-mort heideggérien, nous verrons que, pour Lévinas, la mort ne relève pas de la question de l'être mais la question de l'Autre; la mort ayant une dimension éthique et non pas ontologique.

si l'analyse ne parvient pas à saisir le *Dasein* dans sa totalité, cela signifie que l'analyse n'est que partielle, qu'elle est issue d'un point de vue particulier et arbitraire, bref, construite, alors que l'analyse doit être fondée ontologiquement, c'est-à-dire qu'elle a à trouver son origine dans l'être du *Dasein* lui-même (selon l'image du cercle, partir du *Dasein* et revenir au *Dasein*). D'autre part, c'est seulement sur le chemin de l'authenticité, c'est-à-dire hors de l'emprise du «On», que le *Dasein* peut se poser la question : «Que signifie être?»

Nous pouvons résumer ce que nous venons de mentionner dans le schéma suivant :

Pour avoir...		Il faut...
Possibilité de répondre à la question du sens de l'être	=>	Mise en lumière du <i>Dasein</i> dans l'originarité de son être
Mise en lumière du <i>Dasein</i> dans l'originarité de son être	=>	Accomplissement de la tâche de saisir le <i>Dasein</i> dans sa totalité et authenticité
Accomplissement de la tâche de saisir le <i>Dasein</i> dans sa totalité et authenticité	=>	Une interprétation adéquate du sens ontologique de la mort

Même si le fil conducteur de l'analyse de la mort n'est pas la mort elle-même, il reste que Heidegger nous offre l'une des plus géniales analyses du phénomène de la mort que nous ait donnée l'histoire de la philosophie. Mais exposons les grandes lignes de cette analyse.

Pour Heidegger, le *Dasein* est fondamentalement pouvoir-être. Aussi longtemps qu'il existe, il est toujours projeté vers ses possibilités. Ce n'est qu'avec sa mort que l'être-possible du *Dasein* cesse, que ses possibilités s'arrêtent totalement et que, comme il ne peut plus rien lui arriver, son existence est de part en part effectué, achevé. Ainsi peut-il être appréhendé dans son entièreté. Mais le problème est que, une fois mort, le *Dasein* n'est en effet plus «là» pour expérimenter quoi que ce soit, encore moins pour saisir son existence dans sa globalité, entre sa

naissance et sa mort. S'il est possible d'expérimenter l'être entier du *Dasein*, ce ne peut être que pendant qu'il existe. Cependant, puisque l'être du *Dasein* a été défini comme souci, comme ce qui est toujours porté au-devant de soi, il s'ensuit que jusqu'à sa mort le *Dasein* a toujours quelque chose d'inaccompli au-devant de lui, quelque chose qui n'a pas encore été effectué. Donc, même pendant qu'il existe, il ne peut pas plus s'appréhender dans son entièreté; autrement dit, exister pour le *Dasein*, c'est exister de manière non totale, de manière à porter constamment en soi un «ne pas-encore», un excédent.

Cela dit, n'y aurait-il pas des états d'être comme, par exemple, le désespoir ou la nostalgie, qui pourraient permettre au *Dasein* de freiner cette ouverture ontologique d'être jeté au-devant de soi? Non. Rien ne peut selon Heidegger retirer le poids du souci au *Dasein*. Comme nous l'avons déjà assez dit : être, c'est se soucier. Alors même si la tristesse est un affaiblissement de se sentir exister, pour parler comme Spinoza, il n'en demeure pas moins qu'elle ne le sera jamais assez pour ne plus se sentir exister, et que tant qu'il y a existence il y a en effet souci. Le souci en tant qu'être du *Dasein* n'est pas un existentiel comme les autres, il est la structure unificatrice de tous les existentiels, ce qui revient à dire que le désespoir et la nostalgie ne sont possibles que comme souci, que parce que le souci les précède.

Il est à remarquer que le problème de pouvoir ou non expérimenter le *Dasein* dans son entièreté n'est pas considéré par Heidegger comme étant d'ordre épistémique (problème qui renverrait aux limites de notre connaissance) mais qu'il est d'ordre ontologique, c'est-à-dire que c'est par le biais d'une interprétation adéquate du sens ontologique de la mort, de la signification du mourir pour le *Dasein*, que pourra être résolu ou non ce problème.

Or, pour bien saisir ce sens ontologique de la mort et pour éviter tout malentendu et mauvaise interprétation qu'on pourrait faire de son analyse, Heidegger prend soin de délimiter son champ d'investigation par rapport aux disciplines qui étudient ce même phénomène, telles que la biologie, la psychologie et la théologie. Par exemple, il ne s'agit pas de connaître les mécanismes physiologiques impliqués dans la finitude «naturelle» de la vie, pas plus que de faire ressortir les émotions que l'individu ressent face à la mort, surtout lors des derniers moments; il ne s'agit pas non plus de savoir s'il y a ou non une vie après la mort. Chez Heidegger, l'analyse existentielle ne consiste pas à dénigrer ces disciplines, ni à juger de leur utilité ou de leur raison d'être, sauf qu'elle se veut plus originaire et fondamentale que ces dernières, dans la mesure où les sciences ainsi que tout discours sont des modes d'être du *Dasein* qui tirent leur source à même le *Dasein*. L'analyse heideggérienne de la mort se démarque également de la philosophie elle-même. On trouve en effet chez la plupart des philosophes, dans leur interprétation métaphysique de la réalité, une position existentielle face à la mort (ex. l'immortalité de l'âme chez Platon, Descartes, Bergson; l'athéisme chez Voltaire, Nietzsche, Sartre). Mais, encore une fois, l'analyse existentielle de Heidegger se veut plus originaire et plus fondamentale.

Pour revenir au problème de la possibilité de saisir le *Dasein* dans son être-tout, si cette possibilité se révèle impossible c'est en raison du souci, c'est-à-dire du fait que le *Dasein* ne peut fermer cette ouverture ontologiquement fondée en son être pour faire un arrêt sur son existence. La solution pourrait alors consister tout simplement à remettre en question le souci comme devancement constant de soi. Mais Heidegger s'y refuse, le souci étant, à ses yeux, si l'on peut dire, non négociable. Il s'agit plutôt d'orienter la recherche de manière à approfondir les concepts de «ne-pas-encore», de «fin» et de «totalité», et à voir leur liaison entre eux. Mais auparavant, la recherche doit d'abord répondre à cette question : si le *Dasein* atteint son entièreté dans la mort et

qu'il ne peut l'expérimenter au moment de celle-ci, lui est-il alors possible d'expérimenter le mourir chez un autre *Dasein* pour saisir l'être-tout du *Dasein*?

3. La mort des autres *Dasein*

Bien que le *Dasein* soit mienneté, c'est-à-dire «à chaque fois mien», il n'en demeure pas moins qu'il est tout aussi caractérisé en son être comme «être-avec-les-autres». Par exemple, l'«être-avec» ne disparaît pas dans la solitude ou l'isolement, au contraire, la solitude n'est possible que parce que le *Dasein* est fondamentalement un «être-avec». Ainsi, le *Dasein* («être-là») n'est pas d'abord «là» pour être ensuite «avec» les autres; son «là» est toujours déjà avec le «avec», c'est-à-dire qu'il est toujours déjà «là-avec-les-autres». Avec une telle conception de l'altérité, Heidegger peut donc envisager la possibilité d'expérimenter le mourir chez autrui pour ainsi saisir l'être-tout du *Dasein*. Examinons cela de plus près.

Dans son analyse de la mort d'autrui, Heidegger commence par thématiser la manière dont nous percevons le proche qui est mort, notre rapport avec cet être qui a pris désormais la forme d'un cadavre. La réponse de Heidegger consiste à dire que l'on n'est pas auprès du cadavre simplement à la manière d'un être-sous-la-main (un objet) ou d'un être-à-portée-de-main (un outil), le cadavre étant beaucoup plus que cela, autrement il n'y aurait ni sollicitude (c'est-à-dire «le souci pour l'autre») à l'égard du défunt par le deuil et le souvenir, ni cérémonie funéraire. Si notre relation avec le défunt était simplement de l'ordre de l'outil ou de l'objet, sans doute disposerions-nous du cadavre comme nous disposons d'un marteau qui a cessé de fonctionner. Un marteau qui a cessé de fonctionner n'est certes pas une œuvre d'art unique signée de la main d'un grand artiste et qui aurait, par exemple, péri dans un incendie. Mais même si la relation avec le défunt était une relation avec une œuvre d'art au destin tragique, le rapport n'en serait pas

moins de l'ordre de la préoccupation et non de la sollicitude. Or, chez Heidegger, la préoccupation ne concerne que les étants dans le monde ambiant, alors que la sollicitude, elle, concerne les êtres humains dans le monde commun ou partagé.

Si les structures de l'«être-avec» et de la sollicitude nous ouvrent de façon «honorifique» à la mort d'autrui, peuvent-elles alors nous permettre d'expérimenter le mourir chez autrui? Serait-il possible de se représenter psychologiquement de manière adéquate le «mourir» en assistant le mourant? Heidegger répond négativement : «[...] dans cette épreuve, ne devient point comme telle accessible la perte d'être "éprouvée", "subie" par le mort lui-même. Nous n'expérimentons pas véritablement le mourir des autres, tout au plus les y "assistons"-nous toujours et seulement⁵⁶». Ainsi, ce que nous expérimentons c'est la perte du proche, et non la perte de l'«être du *Dasein*», la perte du «là».⁵⁷ Et bien qu'il nous arrive d'entendre de la part de ceux qui sont laissés dans le deuil, et avec raison d'ailleurs : c'est comme si j'avais perdu une partie de moi-même, il reste que ce n'est pas notre être, le fait d'exister qui a été perdu mais, comme il est dit, «une partie de nous-mêmes», et ce même si celle-ci en est l'essentiel.

Heidegger répond négativement aussi à une autre possibilité qui consisterait à vivre le mourir d'autrui en mourant à sa place, en s'y substituant. La raison en est que, dans le sacrifice pour autrui, c'est moi qui meurs, et non pas autrui, lequel d'ailleurs ne se trouve pas pour autant déchargé de sa mort : tôt ou tard, il aura bien à assumer sa propre mort. C'est pourquoi Heidegger affirme : «Son mourir, tout *Dasein* doit nécessairement à chaque fois le prendre lui-même sur soi. La mort, pour autant qu'elle "soit", est toujours essentiellement mienne, et certes elle signifie une

⁵⁶ Martin HEIDEGGER, *Être et temps*, traduction de Martineau, p. 239.

⁵⁷ Notons, par ailleurs, que si Heidegger fait un clivage entre ma mort et celle d'Autrui, il en fait aussi un autre, entre la mort du *Dasein* et celle des vivants, en ce que seul le *Dasein*, qui a un «là», meurt, tandis que les animaux, qui n'en ont pas, *périssent*.

possibilité spécifique d'être où il y va purement et simplement de l'être du *Dasein* à chaque fois propre. Dans le mourir, il apparaît que la mort est ontologiquement constituée par la mienneté et l'existence.⁵⁸»

Paul Edwards dans son article *Heidegger and Death as "Possibility"* fournit une compréhension très intéressante de ce qu'on peut expérimenter ou non dans le phénomène de la mort d'autrui. Il discerne chez Heidegger quatre concepts de la mort qu'il nomme : 1) *the death-moment*; 2) *death-producing events*; 3) *dying*; 4) *deadness*. Le premier concept, *the death-moment*, signifie tout simplement l'heure exacte notée par le médecin à laquelle le patient est mort; Paul Edwards prend l'exemple de Samuel Blau, qui est mort à 5h04 le lundi 11 janvier 1974. Le second concept, *death-producing events*, concerne les phénomènes qui ont provoqué la mort de l'individu en question, cancer, suicide, accident d'auto, etc. Le troisième concept, *dying* ou encore *living dying*, est la phase de l'individu entre le début de *death-producing events* et son *death-moment*, qui en effet peut varier du tout au tout en durée s'il s'agit d'un cancer ou d'un accident d'auto. Jusqu'ici, dans la distinction de ces trois concepts de la mort, il y a la possibilité de les connaître et de les expérimenter, contrairement au dernier concept, *deadness*, qui est la mort telle que l'entend Heidegger en tant que fin et totalité atteintes par le *Dasein*⁵⁹.

Ainsi donc, la possibilité de saisir le *Dasein* en son tout par l'expérimentabilité du mourir d'autrui se révèle être un échec. Cependant, selon Heidegger, cet échec fait faire un pas important à la recherche en indiquant que la mort ne concerne que la mienneté. Et comme la mienneté est essentiellement caractérisée dans le phénomène de la mort par les concepts de «ne-

⁵⁸ *Ibid.*, p. 240. Plus loin nous comprendrons que, pour Lévinas, la substitution, le fait de mourir à la place d'autrui, est possible, qu'elle défie l'ontologie sur le plan de l'éthique, parce que la mort ne se laisse pas caractériser par la mienneté mais fondamentalement par l'existence d'autrui. L'essence de l'homme, ce n'est pas d'être vers la mort mais d'être vers autrui, et ce, dans une responsabilité totale à son égard. Responsabilité où, s'il le faut, le sujet est prêt à donner sa vie.

⁵⁹ Paul EDWARDS, *Heidegger and Death as "Possibility"*, p. 552-553 et 565-566.

pas-encore», de «fin» et de «totalité», c'est dans une étude approfondie de ceux-ci que Heidegger croit éventuellement saisir le *Dasein* dans sa totalité.

4. Le sens existentiel du «ne-pas-encore», de la fin, et de la totalité

Bien qu'il ait été question jusqu'ici des concepts de «ne-pas-encore», de «fin», et de «totalité», il reste que ceux-ci n'ont jamais été abordés dans un sens purement existentiel, c'est-à-dire dans le sens de l'existence du *Dasein*. C'est donc à cet horizon que s'attache Heidegger pour le reste de l'analyse du phénomène de la mort.

Comme le *Dasein* atteint sa totalité dans sa fin, Heidegger pense que c'est en clarifiant existentiellement la fin du *Dasein* qu'il sera possible de mettre en lumière la totalité du *Dasein*. Mais comme le *Dasein* est, avant d'atteindre sa fin, existence, c'est-à-dire un être non-total portant en soi constamment un «ne-pas-encore», c'est d'abord par celui-ci que doit débiter l'analyse existentielle. Autrement dit, par un éclaircissement du «ne-pas-encore», nous serons mieux en mesure, selon Heidegger, de voir de quelle manière la fin concerne le *Dasein* et ensuite de déterminer s'il est possible de saisir le *Dasein* en son entièreté.

Pour bien déterminer le «ne-pas-encore» et la fin du *Dasein*, Heidegger commence par montrer en quoi le «ne-pas-encore» des étants mondains ne peut s'appliquer au *Dasein*. Le premier exemple évoqué par Heidegger est la dette. Une dette est une somme différée, en sursis, qui doit être acquittée en principe au bout d'un certain nombre de versements dans un temps limité. Le «ne-pas-encore» de la dette correspond à l'ensemble des versements dus par le débiteur; il diminue au fur et à mesure que la somme se complète, pour cesser entièrement une fois le dernier versement effectué. Or, pour Heidegger, le «ne-pas-encore» du *Dasein* ne

s'accorde en rien à cet exemple d'ordre quantitatif; il ne peut être rempli de façon cumulative, il est ou il n'est pas. Si le «ne-pas-encore» de la dette diminue à mesure que s'assemblent les versements, le «ne-pas-encore» du *Dasein* ne diminue pas à l'approche de la mort; le «ne pas-encore» d'un vieil homme, par exemple, n'est pas ontologiquement moins que celui d'un adolescent. Le *Dasein* a à porter tout au long de son existence son «ne-pas-encore», lequel ne varie jamais quantitativement, lequel a toujours la même portée ontologique.

Le second exemple que propose Heidegger est la lune à laquelle manque le dernier quartier pour être dite pleine. Le «ne-pas-encore» ici en question correspond à la partie ombragée; plus le «ne-pas-encore» diminue, plus la lune prend alors son allure de «pleine lune». Mais, en réalité, la lune n'a pas de «ne-pas-encore», elle est un objet tout entier achevé depuis des millions d'années; il n'y a de «ne-pas-encore» que par rapport à un observateur, qu'en ce qui a trait à la luminosité, l'apparence de l'astre, et non à sa constitution propre. Ce qui est donc tout l'inverse du «ne-pas-encore» du *Dasein*, lequel est constitutif de son être.

Le troisième et le dernier exemple que donne Heidegger est celui du fruit qui a justement le «ne-pas-encore» comme constituant de son être. À la différence de la somme d'une dette qui se complète par des versements extérieurs à elle, le fruit porte en lui-même, et dès son origine immature, son «ne-pas-encore», qui est sa maturation. Il ne peut mûrir que si sa maturation appartient proprement à son être. Le fruit n'atteint sa maturité qu'avec la fin de son «ne-pas-encore-murissant». Or, bien que le fruit et le *Dasein* aient en commun le fait d'avoir intrinsèquement en leur être leur «ne-pas-encore», il reste que selon Heidegger,

cela ne peut pas vouloir dire que la maturité comme "fin" et la mort comme "fin" coïncideraient jusque dans leur structure ontologique de fin. Avec la maturité, le fruit s'*accomplit*. Est-ce à dire que la mort à laquelle le *Dasein* parvient soit un accomplissement

en ce sens ? Certes, avec sa mort, le *Dasein* a "accompli sa course". Mais a-t-il pour autant nécessairement épuisé ses possibilités spécifiques? Ou bien ne lui sont-elles pas bien plutôt ôtées? Même un *Dasein* "inaccompli" finit. D'autre part, le *Dasein* a si peu besoin de n'arriver à maturité qu'avec sa mort qu'il peut avoir déjà dépassé cette maturité avant la fin. Le plus souvent, il finit dans l'inaccomplissement, à moins qu'il ne soit défait et usé.⁶⁰

Ainsi, à la différence du fruit qui atteint sa maturité avec sa fin, le *Dasein* peut finir sans avoir atteint un quelconque accomplissement (par exemple, un jeune qui décède d'un accident d'automobile) comme il peut aussi s'accomplir sans commencer à mourir (par exemple, un athlète qui réussit ce en vue de quoi il s'est entraîné toute sa vie : gagner une médaille d'or aux jeux olympiques).

Alors, si le *Dasein* ne finit pas nécessairement dans l'accomplissement, la question qui se pose maintenant pour Heidegger est la suivante : en quel sens faut-il entendre le finir du *Dasein*? Par exemple, finir est-ce pour le *Dasein* cesser comme la pluie ou le chemin qui cessent? Est-ce disparaître comme le pain consommé? Est-ce s'achever comme une peinture qui reçoit son dernier coup de pinceau? Aucune de ces caractérisations du finir ne peuvent selon Heidegger s'appliquer au *Dasein*. La raison en est que l'étant mondain est parfaitement opaque à sa fin, alors que le *Dasein* a, tout au long de sa vie, un rapport avec elle. C'est pourquoi Heidegger affirme de l'étant mondain qu'il est un être-à-la-fin, et du *Dasein*, qu'il est un être-vers-la-fin. Plus précisément cela signifie que la mort pour le *Dasein* n'est pas quelque chose d'extérieur à lui, qui viendrait à sa rencontre ou l'attendrait au bout du chemin, que la mort est, au contraire, déjà en lui, possibilité de tous les instants. Comme le dit Heidegger : «La mort est une guise d'être que le *Dasein* assume dès qu'il est. "Dès qu'un homme vient à la vie, il est assez vieux

⁶⁰ Martin HEIDEGGER, *Être et temps*, traduction de Martineau, p. 244.

pour mourir."⁶¹»

Toutefois, à ce stade-ci de l'analyse, le concept d'«être-vers-la-fin» ne peut selon Heidegger déterminer si le *Dasein* est saisissable dans sa totalité. Pour cela, il faut constater que l'être-vers-la-fin appartient à l'être du *Dasein*, au souci, le souci étant la structure unificatrice de tous les existentiels du *Dasein*.

5. La mort et le souci

Si la mort se fonde dans le souci, elle doit se trouver originairement dans chacun des trois caractères fondamentaux du souci : l'existence (le en-avant-de-soi), la facticité (l'être-déjà-jeté-dans...), l'échéance (l'être-auprès-de...). Regardons si c'est le cas.

Le *Dasein* est un être-vers-sa-fin. En tant que tel, la mort lui est imminente à chaque instant (le traducteur Martineau parle même de «précédence», en ce sens que la mort précède le *Dasein*). Cependant, la mort n'est pas imminente comme peuvent l'être un orage, une guerre, l'arrivée d'un ami; la mort est imminente au *Dasein* comme sa possibilité la plus propre, sans rapport et indépassable. Ce qui se comprend comme suit : en tant qu'il est fondamentalement pouvoir-être, le *Dasein* est toujours projeté au-devant de lui vers des possibilités; la mort est pour le *Dasein* une possibilité, non pas n'importe quelle possibilité, mais celle qui lui est la plus propre, puisque la mort est la «chose» la plus insubstituable (personne ne peut mourir à ma place; moi seul mourrai ma mort). Du coup, la mort est aussi sans rapport avec autrui. Rappelons-nous que la mort est pour Heidegger non-partageable, qu'on ne peut tout au mieux qu'assister autrui dans ce monde-ci, et non dans sa mort. Et enfin, cela va de soi, la mort est inévitable; le *Dasein*

⁶¹ *Ibid.*, p. 245. Alors que, chez Lévinas, la responsabilité pour l'existence d'Autrui est si extrême qu'on pourrait dire que dès qu'un homme vient à la vie, il est trop jeune encore pour prendre en charge la vie d'Autrui.

ne peut dépasser la possibilité de sa mort en son pouvoir-être. Mais cette possibilité insigne du *Dasein* n'est que parce qu'elle «se fonde dans le fait que le *Dasein* est essentiellement ouvert à lui-même, et cela selon la guise du *en-avant-de-soi*. Ce moment structurel du souci a dans l'être-vers-la-fin sa concrétion la plus originaire.⁶²» Ainsi, la mort est bien fondée dans l'existence du *Dasein*.

De plus, si cette possibilité insigne du *Dasein* est ancrée dans son existence, elle ne saurait, selon Heidegger, l'avoir été à un moment de celle-ci; bien au contraire, le *Dasein* est, dès qu'il existe, déjà jeté vers sa fin, vers son pouvoir-être insigne. Heidegger va jusqu'à dire que «le *Dasein* meurt facticement aussi longtemps qu'il existe, qu'il n'est pas venu à son décès⁶³». La mort se fonde donc bien aussi dans la facticité.

Mais le fait d'être livré à sa mort depuis toujours, le *Dasein* l'ignore, dans la mesure où il est de prime abord et le plus souvent affairé au monde familier du «On» sous le mode de l'échéance. L'échéance (l'être-préoccupé-du-monde) porte le *Dasein* à fuir sa propre mort, il recouvre son être-jeté-vers-sa-fin. Ce n'est que par l'affection fondamentale qu'est l'angoisse que son être-jeté-vers-la-mort lui est révélé. Heidegger fait ici la distinction entre l'angoisse de la mort et la peur de décéder. Contrairement à la peur qui est toujours peur de quelque chose, l'angoisse ne s'adresse jamais à un étant. L'angoisse est angoisse du néant⁶⁴; elle sort le *Dasein* de la quotidienneté et de l'impersonnalité du monde pour le mettre face à lui-même, face à sa mort en tant que possibilité la plus propre, absolue, et indépassable.

⁶² *Ibid.*, p. 251 (citation légèrement modifiée) (c'est nous qui soulignons).

⁶³ *Ibid.*, p. 251.

⁶⁴ À cette notion d'«angoisse» qui renvoie au néant, au néant de l'être, nous verrons plus loin que Lévinas oppose celle d'«inquiétude», qui renvoie, elle, à Autrui.

Ainsi donc, comme le dit Heidegger : «Existence, facticité, échéance caractérisent l'être vers la fin et sont par conséquent constitutives du concept existentiel de la mort. *Le mourir se fonde, quant à sa possibilité ontologique, dans le souci.*⁶⁵»

Cela dit, bien que la mort se fonde dans l'être du *Dasein*, il reste que pour Heidegger cela ne suffit pas à déterminer la saisie de l'être-tout du *Dasein*. La recherche doit encore aller plus en avant : puisque l'être-vers-la-mort est à même l'être du *Dasein*, il doit aussi être visible dans le mode d'existence le plus concret du *Dasein*, c'est-à-dire dans sa quotidienneté.

6. La mort dans la quotidienneté du *Dasein*

L'être quotidien du *Dasein* est le «On». En gros, le «On» est un existentiel de la constitution positive du *Dasein* qui, en lui ôtant la responsabilité de son soi-même et en nivelant ses possibilités d'être, le tient sous l'emprise d'autrui, lui pré-donne tout jugement et toute décision. Ainsi l'être quotidien vers-la-mort devient sous l'emprise du «On» le «On meurt».

Le «On meurt» signifie que ce n'est jamais moi qui meurs, mais toujours le «On» impersonnel, c'est-à-dire à la fois tout le monde et personne, ou du moins, le moi se dit que son tour viendra un jour, un jour la mort lui tombera dessus comme un fâcheux accident. Le pouvoir du «On» est même si fort et tenace que les proches du mourant vont souvent jusqu'à nier la réalité en lui disant : ça va aller, tu vas t'en sortir, ce qui est une manière de le rassurer et de se rassurer eux aussi. La sécurité est, en fait, la caractéristique essentielle du «On».

La mise en place du *Patriot Act* aux États-Unis à la suite des attentats du 11 septembre illustre bien ce besoin de sécurité qui caractérise le «On». Dans un mouvement de panique, les

⁶⁵ *Ibid.*, p. 252.

Américains ont eu un besoin si pressant de sécurité qu'ils ont été prêts à remettre en question leur valeur la plus fondamentale, à savoir la liberté, oubliant ainsi les mots d'un de leurs pères fondateurs Benjamin Franklin : «Ceux qui sont capables de renoncer à la liberté fondamentale en échange d'un peu de sécurité provisoire ne méritent ni la liberté ni la sécurité».

Sécurité et rassurement, tout pour faire en sorte alors de chasser le courage de l'angoisse de la mort, ou mieux encore, de transformer celle-ci en une culture de la peur, la peur de décéder et non plus de mourir. Mais, pour le *Dasein*, «il y va, même dans la quotidienneté, constamment de ce pouvoir-être le plus propre, absolu et indépassable, serait-ce même selon le mode de la préoccupation pour une indifférence quiète À L'ÉGARD DE la possibilité extrême de son existence⁶⁶».

7. La certitude de la mort et le concept existentiel intégral de la mort

Jusqu'à présent, la recherche heideggérienne a réussi à dévoiler un concept existentiel de la mort, lequel va comme suit : «La mort est la possibilité la plus propre, absolue, et indépassable du *Dasein*». Il ne manque plus alors pour Heidegger qu'à clarifier le type de certitude qui est en question dans le phénomène de la mort pour que soit complétée la définition existentielle de la mort. Et avec un tel concept existentiel intégral de la mort, le *Dasein* pourra être enfin saisi dans sa totalité.

Que tous les hommes soient mortels, aucun *Dasein* ne peut nier cela, pas plus le «On» qui recouvre la mort. Mais il reste qu'il y a toujours la possibilité de «jouer» avec cette certitude. Et c'est ce que fait le «On». La mort est pour lui certaine, mais non pas de manière imminente; il est certain que je mourrai, mais seulement un jour, un jour cela arrivera bien. Cette certitude du

⁶⁶ *Ibid.*, p. 255.

«On» est dite par Heidegger empirique; elle aborde la mort comme un évènement, un fait toujours reporté à plus tard. Elle est en deçà de la certitude apodictique ou existentielle qui, fondée «ontologiquement dans la vérité la plus originaire, l'ouverture du *Dasein*⁶⁷», aborde la mort comme possibilité, possibilité de tous les instants.

À propos de la réalité (évènement, fait) et de la possibilité, il faut savoir que dans l'ontologie heideggérienne, contrairement à la métaphysique classique, la possibilité est supérieure à la réalité. La raison en est que c'est parce que le *Dasein* est originairement un être-possible qu'il peut rendre effectif des possibilités, et non parce qu'il est un être-effectif qu'il tend alors vers des possibilités. Voilà aussi pourquoi la mort doit être envisagée comme possibilité et non comme évènement. En situant la mort dans un futur lointain, même si c'est une période de temps imprécis, le «On» se trouve selon Heidegger à déterminer la mort et à se donner du coup une emprise et une assurance sur elle. Or, cela fait en sorte de manquer la vraie nature de la mort, qui est son indétermination, c'est-à-dire que la mort est susceptible de se produire à tout instant. Ainsi, la vraie certitude de la mort est celle qui, fondée dans le «là» du *Dasein*, considère la mort comme possibilité certaine et indéterminée.

En dégageant le sens de la certitude existentielle, Heidegger aboutit donc à un concept existentiel intégral de la mort qui consiste en ceci : «*La mort comme fin du Dasein est la possibilité la plus propre, absolue, certaine et comme telle indéterminée, indépassable du Dasein. La mort est, en tant que fin du DASEIN, dans l'être de cet étant vers sa fin*⁶⁸».

⁶⁷ *Ibid.*, p. 256. Nous verrons plus loin que, pour Henry, la vérité la plus originaire ne se révèle pas dans l'ouverture, dans le «là» du *Dasein*, mais se trouve plutôt occultée par cette ouverture, cette lumière, la vérité y étant «en dessous», c'est-à-dire dans la vie en tant qu'immanence radicale.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 258.

Avec le concept existentiel intégral de la mort, Heidegger peut désormais répondre à l'objection du début, à savoir : comment le *Dasein* peut-il être saisi en totalité si, de par le souci, il est toujours porté en avant de soi, s'il y a toujours au-devant de lui quelque chose de non-réalisé, un «ne-pas-encore»? La solution à ce problème va comme suit. Toutes les possibilités du *Dasein* tirent leur potentialité de réalisation du souci. Cependant, il y a une possibilité qui est plus originaire et essentielle que toutes les autres, quoiqu'elle soit tout aussi fondée dans le souci, et c'est la mort. La mort est la possibilité la plus fondamentale, parce que comme nous venons de le voir, elle est la possibilité la plus propre, absolue, indépassable, certaine et indéterminée du *Dasein*. En des mots beaucoup plus simples, on peut dire que la mort est la possibilité la plus fondamentale parce qu'un *Dasein* décédé signifie tout bonnement la fin de ses possibilités. Ainsi, toutes les possibilités du *Dasein* ne peuvent que dépendre primordialement de cette possibilité suprême de la mort, pour ne pas dire y être complètement enracinées. Donc, même si le *Dasein* a toujours devant lui, aussi longtemps qu'il existe, des possibilités non-effectuées, c'est-à-dire un «ne-pas-encore», il reste que, comme il est toujours déjà un être-vers-sa-fin, la mort est présente en lui en chaque instant, il est toujours déjà alors face à la limite de la potentialité de réalisation de toutes ses possibilités. Et face à cette limite lui apparaît sa finitude à partir de laquelle il peut donc être saisi dans sa totalité. Sauf qu'ici, il ne s'agit pas de la totalité des vécus, chemins, expériences du *Dasein*, car dans ce cas, il faudrait vraiment que le *Dasein* décède, pour avoir ensuite la cartographie, l'histoire de sa vie. D'ailleurs, il ne serait question que de la totalité des expériences d'un homme particulier. Cela n'intéresse pas Heidegger. Ce qui l'intéresse c'est la totalité du pouvoir-être du *Dasein*, et cela le *Dasein* l'obtient dans la prise de conscience qu'il est un être-vers-sa-fin. Mais comme le *Dasein* est de prime abord et le plus souvent dans le «On», lequel recouvre en effet la mort, il ne peut être que dans l'ignorance de sa possibilité suprême.

En bref, pour que le *Dasein* soit en son pouvoir-être-total, il lui faut sortir de l'impersonnalité du «On», reprendre en charge son soi-même vers la possibilité suprême de sa mort, ce que Heidegger appelle l'authenticité.

8. Le pouvoir-être-tout authentique

Pour Heidegger, le fait d'avoir conscience qu'on est un être-vers-sa-mort ne suffit pas à être dans l'être-vers-sa-mort-authentique, et ce, malgré toute la lucidité et la profondeur qu'un individu peut avoir à propos de sa mort. L'être-vers-la-mort-authentique exige une attitude spécifique. Mais avant d'explicitier cette attitude particulière, Heidegger commence par éliminer celles qui ne peuvent s'appliquer à la mort.

Comme la mort est possibilité, Heidegger analyse les attitudes à l'égard de la mort en tant qu'attitude vers une possibilité. En temps normal, une possibilité est ce que l'on vise à réaliser; une possibilité n'a de sens qu'en vue de sa réalisation. Cependant, il va de soi que la volonté de réalisation ne peut valoir avec la mort, car cela ne signifierait rien d'autre que le suicide. Que ce soit le hara-kiri des Japonais, le suicide romantique des amoureux, ou encore l'acte kamikaze aux motifs religieux, aucune de ces attitudes ne peut être qualifiée d'authentique. Le sens authentique de la mort consiste entièrement dans sa possibilité, dans le maintien de sa possibilité en tant que possibilité, sans que soit visée aucune atténuation de celle-ci.

La seconde attitude évoquée par Heidegger est la pensée de la mort. Mais comme elle consiste à se soucier psychologiquement du comment et du quand de la mort, elle tente du coup à vouloir la maîtriser, ce qui a pour effet de neutraliser sa possibilité. En outre, si la mort comme possibilité n'est pas une pensée de la mort, est à exclure aussi une possibilité beaucoup plus

profonde, une méditation philosophique de la mort — ce dont fut victime, par ailleurs, comme l'écrit Françoise Dastur dans son livre *La mort : essai sur la finitude*, toute la tradition philosophique :

La philosophie toute entière, [...] avec Platon, Montaigne et Hegel, est une tentative de s'ouvrir authentiquement à cette possibilité extrême qu'est la mort en séjournant en pensée auprès d'elle. Mais cette méditation de la mort, du fait même qu'elle prétend, comme le dit si bien Montaigne, s'en "avoisiner", manifeste une volonté de "s'y apprivoiser", et donc de s'en assurer une certaine maîtrise en lui ôtant par là même son caractère de pure possibilité.⁶⁹

Une autre possibilité à laquelle on peut se rapporter est l'attente. Mais encore là, on est tourné non pas vers la pure possibilité de la mort mais vers sa réalisation, car toute attente n'est-elle pas attente d'une effectuation potentielle de quelque chose. Par conséquent, cette possibilité est aussi à rejeter.

Mais si la mort comme possibilité n'est pas en vue d'une réalisation, d'une pensée de la mort, ou d'une attente, qu'est-elle alors? Heidegger la nomme le *devancement dans la possibilité*. De prime abord, le terme peut paraître suspect en tant qu'approchement vers la mort, mais par la définition qu'en donne Heidegger, nous comprenons aussitôt que ce sens ne saurait valoir :

La proximité la plus proche de l'être-vers-la-mort comme possibilité est aussi éloignée que possible d'un effectif. [...] La mort comme possibilité ne donne au Dasein rien à "réaliser", et rien non plus qu'il pourrait être lui-même en tant qu'effectif. Elle est la possibilité de l'impossibilité de tout comportement par rapport à... de tout exister. Dans le devancement dans cette possibilité, celle-ci devient "toujours plus grande", c'est-à-dire qu'elle se dévoile comme une possibilité qui ne connaît absolument aucune mesure, aucun plus ou moins, mais signifie la possibilité de l'impossibilité sans mesure de l'existence. [...] Le devancement se manifeste comme possibilité du comprendre du pouvoir-être extrême le plus propre, c'est-à-

⁶⁹ Françoise DASTUR, *La mort : essai sur la finitude*, p. 146.

dire comme possibilité *d'existence authentique*.⁷⁰

De cette définition, on doit comprendre que le devancement est l'attitude authentique qui aborde la mort comme elle est, pure possibilité de l'impossibilité de l'existence, c'est-à-dire comme possibilité qui est impossible à réaliser. La mort ne doit donc pas être bravée à l'image du guerrier qui va à la guerre, attendue comme un salut par le fervent religieux, niée à la manière d'un épicurien (au sens où «la mort n'est rien pour nous»), déliée par une ataraxie stoïque, ou encore rendue absurde par un mode de vie existentialiste. Car se comporter de telles manières par rapport à la mort, c'est enlever au *Dasein* la possibilité d'exister authentiquement, laquelle ne s'obtient que par le devancement dans la mort, qui est, à vrai dire, devancement dans l'angoisse de la mort, du fait que «l'être-vers-la-mort est essentiellement angoisse⁷¹». Et puisque l'angoisse est la tonalité affective qui, comme nous l'avons vu, permet au *Dasein* de sortir de l'aliénation du «On» pour se singulariser vers son pouvoir-être le plus propre, se devancer dans l'angoisse de la mort signifie alors justement cela. Sauf qu'ici, le devancement va encore plus loin, car en arrachant le *Dasein* au «On» et en lui donnant sa singularité, il l'ouvre aussi à sa liberté : devancer dans la mort pour le *Dasein*, c'est être mis face à la limite, à l'ensemble de ses possibilités, lesquelles sont toutes soumises, comme nous l'avons vu, à la possibilité insigne de la mort, c'est-à-dire d'exister comme pouvoir-être-total. Comme l'affirme Heidegger :

le devancement dévoile au Dasein sa perte dans le On-même et le transporte devant la possibilité, principalement dépourvue de la protection de la sollicitude préoccupée, d'être lui-même —mais lui-même dans la liberté vers la mort passionnée, déliée des illusions du On, factice, certaine d'elle-même et angoissée. [...] La délimitation existentiellement projetante du devancement a rendu visible la possibilité ontologique d'un être existentiel authentique vers la mort. Mais du même coup, ce qui surgit, c'est la possibilité d'un pouvoir-être-tout authentique

⁷⁰ Martin HEIDEGGER, *Être et temps*, traduction de Martineau, p. 262-263.

⁷¹ *Ibid.*, p. 266.

du *Dasein* [...].⁷²

Ainsi, le devancement permet bel et bien au *Dasein* d'exister en tant que pouvoir-être-tout authentique.

⁷² *Ibid.*, p. 266. Liberté, la mort ne l'est d'aucune façon pour Lévinas; elle est, au contraire, enchaînement constant de ma prise en charge de l'existence d'Autrui.

DEUXIÈME PARTIE

VIE ET MORT CHEZ HENRY ET LÉVINAS

Introduction

Après avoir présenté le thème de la vie et de la mort chez Heidegger, il s'agira, dans cette seconde partie, d'exposer, dans un premier chapitre, la critique que Michel Henry oppose à Heidegger au sujet de la vie et, dans le second chapitre, celle que Lévinas adresse à l'être-vers-la-mort heideggérien.

Mais avant d'entrer dans ses deux critiques, il importe de souligner qu'elles se situent aux antipodes l'une de l'autre, dans la mesure où si Henry voit dans la philosophie heideggérienne une philosophie de la transcendance qui a manqué l'immanence radicale comme phénomène fondamental, Lévinas, lui, y voit une philosophie de l'immanence qui a manqué la transcendance radicale, qui est pour Lévinas l'enjeu fondamental. En outre, il faut savoir que les concepts d'immanence et de transcendance n'ont pas du tout la même signification chez Henry et Lévinas. Chez le premier, l'immanence est la pure intériorité de la vie en tant qu'auto-affection et la transcendance, la lumière et l'extériorité du monde, alors que, chez le second, l'immanence renvoie à la totalité de l'être, à sa lumière et à son horizon de compréhension et la transcendance, à la pure altérité d'Autrui, à Autrui comme absolument Autre. Mais si les lectures que Henry et Lévinas font de Heidegger se situent complètement à l'opposé l'une de l'autre, c'est parce que nous avons affaire à deux philosophies propres.

Dans notre chapitre sur Henry, nous verrons, dans un premier temps, comment, selon ce dernier, l'analyse existentielle du *Dasein* a manqué l'essence de la vie. Nous nous référerons principalement au premier des quatre tomes de *La phénoménologie de la vie* ainsi que, secondairement, à *L'essence de la manifestation*, à *La Barbarie*, et aux deux ouvrages de Gabriel Dufour-Kowalska, *Michel Henry : un philosophe de la vie et de la praxis* et *Passion et*

magnificence de la vie.

Le fait que l'être du *Dasein* soit essentiellement caractérisé comme être-vers-la-mort et ne relève pas de la vie, cela pose un problème capital à Henry. Sa phénoménologie de la vie conduit à se demander : comment le *Dasein* peut-il mourir s'il n'est vivant, s'il n'est pas né à la vie? Car seul ce qui vit meurt. Plus encore, s'il n'est pas vivant comment peut-il exister, exister, comme le veut Heidegger, en tant qu'être-au-monde? En fait, c'est comme si pour Heidegger le *Dasein* naissait de l'être et que l'être seul lui suffisait à exister. Or, pour Henry, la naissance n'a trait qu'à la vie et non à l'être. Faire naître le *Dasein* de l'être, c'est, selon Henry, lui conférer alors la même venue au monde que la pierre, et ce par le même mode de manifestation, soit la transcendance de l'être ou ce qui veut dire la même chose, l'apparaître du monde. Mais venir au monde n'est pas venir à la vie, par exemple la pierre vient au monde mais non pas à la vie. Par cette mésinterprétation du *Dasein*, Heidegger n'a pas vu, selon Henry, que le mode de manifestation de l'être ne pouvait à lui seul rendre compte de la naissance du *Dasein*; il n'a pas vu qu'il y avait quelque chose de plus fondamental que la transcendance, que l'ouverture de l'être, qu'il y avait d'abord et avant tout l'immanence radicale de la vie, qui elle seule peut révéler la vie.

Cela dit, si Heidegger a manqué l'essence de la vie dans son projet de *SZ*, qu'en est-il des analyses de la vie chez le jeune Heidegger, où la vie était, comme nous l'avons vu, le phénomène fondamental à partir duquel tous les étants tiraient leur sens? La philosophie de la vie facticielle du jeune Heidegger échappe-t-elle, dans ce cas, à la critique que Henry adresse au Heidegger de *SZ*? C'est ce qu'il s'agira de voir dans le second temps de ce chapitre. Mentionnons tout de suite que la critique henryenne de Heidegger ne concerne que le Heidegger de la période de *SZ* et celle d'après, et non ses écrits de la période de 1919-23. D'ailleurs, la plupart des œuvres de Henry ont été écrites avant la publication des cours et des écrits du jeune Heidegger, soit dans les

années 1980-90. C'est donc nous ici qui confronterons la philosophie de la vie du jeune Heidegger à celle de Henry.

Dans le second chapitre, nous verrons que ce que Lévinas reproche à Heidegger, c'est, d'une part, de n'avoir considéré le phénomène de la mort qu'à partir de l'ontologie — c'est-à-dire de ne l'avoir analysé que dans le but de pouvoir éclaircir la question ontologique «Qu'est-ce qu'être?» —, et, d'autre part, de n'avoir défini la mort qu'en tant qu'elle appartient fondamentalement à la mienneté du *Dasein*. Or, comme nous le préciserons, la réponse de Lévinas va consister à montrer que la mort est d'abord et avant tout éthique, qu'elle renvoie à Autrui et non à l'être, et ce de manière radicale, c'est-à-dire comme engagement à part entière de ma personne dans la prise en charge de l'existence d'Autrui. Notre lecture de Lévinas s'appuiera sur trois ouvrages : d'abord, son œuvre maîtresse *Totalité et infini*, puis *La mort et le temps* (l'un des deux derniers cours que Lévinas professa à la Sorbonne durant l'année 1975-76), et enfin *Le temps et l'Autre*, qui renferme les quatre conférences que Lévinas a prononcées au Collège philosophique de Paris en 1946-1947.

CHAPITRE I MICHEL HENRY OU LA VIE ET RIEN D'AUTRE

1. L'oubli de la vie chez Heidegger selon Henry

Dans cette section, nous verrons comment, selon Henry, l'analyse existentielle du *Dasein* a manqué l'essence de la vie. Nous porterons d'abord notre attention sur le problème de l'homogénéité de l'apparaître entre le non-vivant et le vivant; ensuite, sur le problème de l'accessibilité à la vie par le *Dasein*; et enfin, sur la question de la naissance du *Dasein*. Ce n'est qu'en éclairant le premier problème par le second, et le second par le troisième, que nous serons en mesure de résoudre chacun d'eux, et surtout de comprendre la thèse de Henry selon laquelle la vie ne peut apparaître dans l'apparaître du monde.

a) Le problème de l'homogénéité de l'apparaître entre le non-vivant et le vivant

Selon Henry, tout ce qui apparaît pour Heidegger apparaît dans la lumière de l'être ou du monde, qu'il s'agisse des êtres vivants ou des choses inertes. Ce qui impliquerait, par conséquent, que le venir à l'être du vivant est le même que celui des choses inertes. Or, cela est un problème majeur pour Henry. Comme il l'écrit lui-même :

Venir à l'être, c'est le fait de tout étant, de la pierre, de l'air, de l'eau et pourtant aucune de ces choses ne procède d'une naissance, ni naît ni ne meurt sinon métaphoriquement. Naître est le fait du vivant et de lui seulement. Naître ne peut donc relever de l'être pris comme universel, au sens de l'être en général — un sens qui conviendrait aussi bien à la pierre qu'au vivant.⁷³

Ainsi s'agit-il pour Henry de montrer que l'apparaître du vivant diffère de l'apparaître du simple étant, que le vivant ne peut apparaître dans l'apparaître du monde. La question de la naissance du

⁷³ Michel HENRY, *La phénoménologie de la vie : tome I, de la phénoménologie*, p. 124.

vivant est donc ce qui vient briser l'universalité — pour ne pas dire le règne — du sens de l'être.

Mais en quoi consiste exactement l'apparaître du monde? Que veut dire apparaître dans l'apparaître du monde? Voici la réponse :

Dès le § 7 de *Sein und Zeit*, le phénomène est compris au sens grec — *phainomenon* — à partir de la racine *pha, phos*, qui signifie la lumière, en sorte qu'apparaître signifie venir dans la lumière, c'est-à-dire "ce à l'intérieur de quoi quelque chose peut devenir visible, manifeste en lui-même". Le monde est cet horizon ek-statique de visibilisation à l'intérieur duquel toute chose peut devenir visible et, qu'il s'agisse, avec cet "horizon", de l'extériorité, du "hors de soi" comme tel, c'est ce que la deuxième partie de *Sein und Zeit* déclare explicitement. Le monde y est identifié à la temporalité et la temporalité n'est rien d'autre que "le hors de soi originaire en et pour lui-même".⁷⁴

On comprend ici que tout se montre dans l'apparaître du monde et que, comme celui-ci consiste dans l'extériorité, tout se montre alors de l'extérieur, par l'extérieur, et dans l'extérieur. Le concept d'apparaître serait chez Heidegger indissociablement lié à un vocabulaire de l'extériorité et de la visibilité, alors que, comme nous le verrons, chez Henry la vie fait appel à un vocabulaire de l'intériorité et de l'invisibilité. Mais, plus précisément, comment chez Heidegger le simple étant et le vivant, qui reçoivent leur être tous deux de l'apparaître du monde, apparaissent-ils?

Comment l'apparaître confère-t-il l'être à la pierre [et au vivant]. En [les] faisant apparaître. Comment? En [les] faisant voir. Comment? La pierre [et le vivant] [sont] vus en tant que placés à l'extérieur de soi, c'est l'être à l'extérieur de soi qui définit leur apparaître et du même coup leur être [...].⁷⁵

Or, toujours selon Henry, cette explication fait problème en ceci : comment le vivant et la pierre peuvent-ils venir à l'être de la même manière, être éclairés d'une même lumière, si le vivant voit

⁷⁴ *Ibid.*, p. 62.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 125.

la pierre alors que la pierre ne voit rien? Comment peuvent-ils avoir la même situation phénoménologique quand l'un a un rapport avec la lumière, le phénomène, tandis que l'autre n'en a aucun, étant opaque à la lumière, pour ne pas dire livré à jamais à la nuit? L'apparaître du monde ne permet pas de rendre compte de cette différence phénoménologique essentielle. On ne peut rendre compte de cette différence aussi longtemps que le vivant est considéré comme un «hors de soi» telle que la pierre, aussi longtemps que le sujet, par l'intentionnalité de la conscience, se réduit au «hors de soi» de l'étant, ou encore est défini comme être-au-monde : «Référé à l'*In-der-Welt-Sein* [l'être-au-monde], le phénomène de la naissance présente [...] ce trait singulier que son lien à la vie qui semble essentiel se trouve effacé⁷⁶».

Voilà ce en quoi consiste, pour Henry, le problème de l'homogénéité de l'apparaître entre le vivant et le simple étant chez Heidegger. Poursuivons maintenant plus avant ce problème en examinant un autre problème : le rapport du *Dasein* à la vie.

b) Le problème de l'accessibilité à la vie par le *Dasein*

Dans notre chapitre *De la vie à la mort : Sein und Zeit*, nous avons vu que Heidegger concevait la vie en tant que genre d'être particulier seulement accessible dans le *Dasein*. Or le *Dasein* réussit-il à rendre compte de la vie? Voici ce qu'en pense Henry :

En ce qui concerne l'accès à l'étant non vivant, le *Dasein* n'est rien d'autre que cela, le "hors de soi" en lequel tout étant se montre comme "autre" ou "en face". En ce qui concerne l'étant vivant, le *Dasein* en tant que ce "hors de soi" donne assurément à voir cet étant, au même titre que tout autre. Mais que cet étant se découvre maintenant comme "vivant", voilà qui ne relève plus en aucune façon du *Dasein* lui-même.⁷⁷

⁷⁶ *Ibid.*, p. 127.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 128.

Pourquoi? Pourquoi le *Dasein* ne réussit-il pas à faire apparaître le vivant comme vivant? Parce que le *Dasein* n'est pas vivant, né à la vie, et que seule la vie peut faire apparaître la vie dans le vivant. Le *Dasein* en tant qu'être-au-monde, c'est-à-dire «hors de soi», rend tout ce qu'il fait apparaître extérieur à soi, à distance de soi; il ne fait donc apparaître que de l'autre, et comme la vie ou le vivre consiste, selon Henry, à s'éprouver soi-même, sans écart et sans distance, et non à éprouver quelque chose d'autre, alors le *Dasein* échoue à rendre compte de la vie. Bref, seule la vie peut révéler la vie, car la vie est autorévélation, elle n'a besoin de rien d'autre qu'elle-même pour se révéler : la vie se révèle à partir d'elle-même, et ce qu'elle révèle c'est elle-même, et cela elle le fait sans jamais sortir de soi. Contrairement à l'apparaître du monde qui est pure transcendance, la vie est pure immanence : elle n'a aucun dehors et demeure constamment en elle-même. Son essence réside dans ce que Henry appelle «l'auto-affection». Mais il ne s'agit pas de l'auto-affection comme l'ont envisagée Kant et Heidegger, c'est-à-dire du sens interne :

Comment l'élaboration de cette question aboutit chez ces deux auteurs à une méprise décisive, on le voit à ceci que l'affection qui s'accomplit dans le sens interne est celle du temps lui-même par l'horizon temporel tridimensionnel qu'il projette ekstatiquement; c'est en ce sens une affection du temps par lui-même et c'est la raison pour laquelle Heidegger l'exprime en termes kantien comme "auto-affection". Mais il est clair aussi que [...] c'est l'extériorité transcendante qui constitue le seul contenu de cette affection.⁷⁸

Dans la mesure où elle est liée à l'extériorité, cette conception de l'auto-affection n'est donc pas celle de la vie. L'auto-affection de la vie est véritablement radicale, en ce sens que la vie ne s'éprouve pas par l'intermédiaire d'un sens interne qui lui donnerait la capacité de se sentir soi-même; il n'y a pas d'auto-position, car toute auto-position impliquerait une distance, une dialectique, impliquerait de se poser devant pour s'affecter, faisant ainsi de l'affection quelque chose qui viendrait toujours en second lieu, après l'action qui permet de le faire. L'auto-affection

⁷⁸ *Ibid.*, p. 49.

de la vie est plutôt à la fois première et dernière en tant qu'identité de l'affecté et de l'affectant. S'auto-affecter consiste à s'éprouver soi-même dans l'immédiat, dans la pauvreté, dans la solitude, et dans la passivité radicale. Pauvreté, solitude, et passivité ne sont, cependant, aucunement des catégories psychologiques ou éthiques de l'essence de la vie, mais bien des catégories ontologiques, universelles et positives. Par pauvreté, il faut entendre que la vie est privée de ce qui est secondaire, c'est-à-dire du monde et des étants qui s'y manifestent, bref de l'être-autre; que la vie ne conserve, autrement dit, qu'elle-même. Par solitude, il faut entendre que la vie a le pouvoir d'être seule avec soi pour apparaître telle qu'elle est, c'est-à-dire immanente. Enfin, par passivité, Henry veut signifier que la vie est impuissante à briser ce lien qui l'unit à soi, et d'interrompre ce mouvement qui ne cesse de la donner à soi.

Ces trois catégories ontologiques définissent la profondeur même de l'immanence. Pauvreté, solitude, et passivité permettent à la vie de s'unir à elle-même, elles déterminent la structure essentielle de l'essence de la vie qu'est l'unité. Voyons comment Gabrielle Dufour-Kowalska caractérise ce concept d'unité :

L'unité [...] vise l'essence immanente dans son opération de se rapporter immédiatement à soi, de s'unir à soi, dans cette réunion avec soi qui définit son accomplissement même. Elle représente ainsi la structure fondamentale de l'essence, celle de l'acte qui la réalise, l'acte de se recevoir elle-même en soi, c'est-à-dire de se révéler absolument.⁷⁹

L'essence ne manque de rien, est sans désir et sans projet, elle se donne et se reçoit passivement dans la tonalité et l'union. L'unité est la manière dont l'essence est présente à elle-même. Que la vie soit immanente, qu'elle ne puisse se séparer de soi, qu'elle n'ait besoin que d'elle-même pour s'éprouver, cela se vérifie dans chacune des modalités de la vie, dans la joie et dans la souffrance.

⁷⁹ Gabrielle DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry: un philosophe de la vie et de la praxis*, p. 47.

Henry rend compte de cela en prenant pour exemple la douleur. Dans l'attitude ordinaire, on considère la douleur comme quelque chose de physique et comme étant associée à une partie du corps objectif, mais si l'on pratique sur elle la réduction dans le but de ne retenir que le caractère douloureux de la douleur, c'est-à-dire le douloureux comme tel, on s'aperçoit alors que la douleur ne nous apparaît pas de l'extérieur par le «hors de soi» du monde, mais par la douleur elle-même. Lorsqu'on est pris par elle et écrasé sous son poids, on est incapable de prendre une position de recul ou de fuite à son égard, qui nous permettrait de jeter sur elle un regard. C'est pour cela que Henry affirme : «Personne n'a jamais vu sa douleur ou sa souffrance. La souffrance est invisible, comme la vie.⁸⁰»

En tant qu'immanence la vie ne peut se montrer dans la transcendance du monde, là où toute chose devient visible dans la lumière; la vie est invisible. Mais l'invisibilité de la vie n'est pas celle d'un arrière-monde, ni d'un inconscient ou d'une conscience floue et confuse. Comme le souligne Henry :

Pour dissocier radicalement l'invisible de la vie des modes déclinants de la phénoménalité du monde, nous dirons simplement ceci : un mode d'objectivité ou de conscience est toujours susceptible de se transformer en un autre; une conscience confuse, obscure ou marginale peut se muer en une conscience claire, distincte [...]. Au contraire, ce qui appartient à la vie et se trouve constitué en son être comme invisible est par principe incapable de se muer en la détermination du visible ou dans l'une quelconque de ses modalités. La vie n'est ni consciente, ni subconsciente, ni inconsciente et elle n'est pas susceptible de le devenir.⁸¹

Ce qu'il faut comprendre ici, c'est que l'invisible dans l'apparaître du monde fait partie de l'échelle de degrés de visibilité, le plus faible qui soit certes, mais qui reste encore un mode limite du visible, tandis qu'avec la vie, il s'agit d'un pur invisible, il s'agit en fait de la nuit. Mais cette

⁸⁰ Michel HENRY, *La phénoménologie de la vie : tome 1, de la phénoménologie*, p. 48.

⁸¹ *Ibid.*, p. 48.

nuit à laquelle Henry veut nous rendre sensible n'est pas une nuit obscure et ténébreuse qui serait privation de la phénoménalité ou l'antithèse de celle-ci; bien au contraire, la nuit comme invisible est la condition de possibilité de la phénoménalité. Comment?

Co-extensif à l'essence originelle de la phénoménalité, co-intensif à son effectivité, *l'invisible se phénoménalise en lui-même en tant que tel, il est de part en part phénomène, révélation et, bien plus, l'essence de celle-ci. La nuit transit l'essence de la révélation comme ce qui se révèle en elle et comme ce qu'elle est. La nuit est la révélation de l'essence de la révélation [...]*.⁸²

Autrement dit, sans l'invisible de la vie, sans ce qui détermine fondamentalement la phénoménalité, rien ne pourrait devenir visible dans la transcendance du monde, tout resterait foncièrement indéterminé. On comprend ainsi que la vie ne fait pas seulement révéler la vie dans le vivant mais est aussi ce qui permet à la transcendance de s'accomplir. Comme y insiste Dufour-Kowalska : «L'immanence est le mode originel selon lequel s'accomplit la révélation de la transcendance elle-même et, comme telle, l'essence de la révélation.⁸³» La vie est donc l'essence de l'apparaître du monde. Ainsi le *Dasein*, en n'étant pas lui-même vivant, est non seulement incapable de faire apparaître la vie dans le vivant mais de conférer l'existence aussi à la pierre.

Si la vie est la condition de possibilité de toutes manifestations, elle est donc loin d'être, comme le veut Heidegger, un genre d'être particulier. Comme on vient de le voir, la vie n'est pas dans le monde, encore moins une partie de celui-ci. En fait, pour Henry, la définition heideggérienne de la vie est prisonnière de la conception traditionnelle grecque de la vie :

⁸² Michel HENRY, *L'essence de la manifestation*, p. 550.

⁸³ Gabrielle DUFOUR-KOWALSKA, *Passion et magnificence de la vie*, p. 46.

Un discours grec, un logos concernant le bios, c'était un discours qui prenait en considération les animaux se montrant à nous dans le monde et présentant à ce titre un certain nombre de propriétés sensibles — parce que la connaissance que nous avons d'eux dans le monde est une connaissance sensible. C'est à ce point de vue que se tient encore Heidegger [...].⁸⁴

c) Le problème de la naissance du *Dasein*

Si l'immanence permet à la transcendance de s'accomplir, cela signifie que le *Dasein* lui-même, en tant qu'être transcendant et non vivant, ne peut non seulement révéler la vie et conférer l'existence à la pierre mais aussi accéder au *Dasein*. Le *Dasein* ne peut parvenir à lui-même par lui-même, ce n'est qu'en venant dans la vie que le *Dasein* peut venir au monde, être-au-monde. Mais se pose alors la question : «Comment vient-on dans la vie?»

Pour Henry, venir dans la vie signifie en effet venir à la vie, «accéder à cette condition extraordinaire et mystérieuse d'être désormais un vivant⁸⁵», mais signifie plus encore venir *de* la vie, au sens où la vie n'est pas le point d'arrivée mais le point de départ de la naissance : on vient dans la vie de la vie. Ce sens profond de la naissance, Henry le nomme «l'*Ur*-naissance», le «*Ur*» étant un préfixe allemand signifiant «primitif», «originel». L'*Ur*-naissance permet d'expliquer pourquoi l'homme, qui reçoit chez Henry le nom d'ego vivant, ne peut se comprendre à partir de lui-même mais bien à partir de la vie. L'ego naît à partir de la vie, parce que celle-ci le précède éternellement en ne cessant de l'engendrer, de lui donner naissance, du fait qu'elle ne cesse de s'engendrer elle-même par le procès de son auto-affection. La vie n'engendre pas l'ego une bonne fois pour toutes, comme un événement chronologique, cela est le sens commun de la naissance. La vie est plutôt la condition de la naissance de l'ego, car il suffirait, même si cela est impossible, que la vie cesse un instant son mouvement d'auto-engendrement pour que l'ego soit

⁸⁴ *Ibid.*, p. 143.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 132.

détruit immédiatement. Naître pour l'ego est donc un éternel procès, l'éternel procès de la vie. Et ce procès fait en sorte que l'ego est vivant à part entière, que rien en lui ne le traverse qui ne soit vivant.

Cela dit, en ce qui a trait au *Dasein*, Heidegger a bien dégagé, quoiqu'il en parle très brièvement, un concept de la naissance qui ne relève pas de la conception commune de la naissance selon laquelle l'individu naît à un moment fixe et vit par la suite en étant détaché par rapport à cet événement. Chez Heidegger, la naissance a, au même titre que la mort, un sens existentiel, c'est-à-dire qu'elle est fondée dans l'être du *Dasein* qu'est le souci. Tout comme il n'est pas un être-à-la-fin mais un être-vers-la-fin, le *Dasein* n'est pas un être-au-commencement mais un être-vers-le-commencement, c'est-à-dire qu'il est non pas délié par rapport à sa naissance mais bien en lien constant avec celle-ci. Autrement dit, exister pour le *Dasein*, ce n'est pas s'éloigner de sa naissance et s'approcher de sa mort; exister en tant que *Dasein*, c'est plutôt naître et mourir facticement à chaque instant. Cependant, même si le *Dasein* est un être-vers-le-commencement, cela ne fait pas pour autant de lui un être vivant. D'un point de vue henryen, Heidegger raterait la question de la naissance tout simplement parce qu'il rate la question de la vie. C'est simple : seule la vie peut faire apparaître la vie. Oui le *Dasein* a bien des pulsions vitales, mais, comme nous l'avons vu, celles-ci sont fondées dans le souci. Tant que la vie n'est pas première, tant que tout repose dans l'existence du *Dasein*, celui-ci ne peut naître, c'est-à-dire rendre compte de la vie et de l'étant, et surtout accéder au *Dasein* lui-même.

2. La vie chez le jeune Heidegger à l'épreuve de la philosophie henryenne de la vie

Comme nous l'avons vu précédemment, la philosophie heideggérienne était, avant qu'elle ne devienne une ontologie à part entière, c'est-à-dire qu'elle ne soit centrée uniquement sur la question du sens de l'être, une philosophie axée sur le phénomène de la vie. Elle voyait dans la vie le phénomène originaire à partir duquel se déployait tout phénomène. Ainsi, si le Heidegger de *SZ* a, selon Henry, manqué l'essence de la vie, la philosophie de la vie du jeune Heidegger semble pouvoir échapper à la critique que Henry adresse au Heidegger de *SZ*, à savoir que ce dernier a manqué le phénomène originaire de la vie en tant qu'immanence radicale. Est-ce le cas? À vrai dire, les deux philosophies de la vie ne s'accordent que sur un point, à savoir que la vie est le phénomène originaire et qu'elle est au-delà de toute détermination biologique ou psychologique. Mais aussitôt que vient le temps de traiter de la manière dont la vie se rapporte au monde, les deux philosophies divergent radicalement.

La vie chez Heidegger est facticielle, c'est-à-dire qu'elle est toujours déjà jetée dans la mobilité. Et cette mobilité est une mobilité constamment en direction vers le monde sous la forme du souci. Autrement dit, vivre c'est se soucier, et il n'y a de souci que du monde, un monde qui ne cesse d'exercer sa force d'attraction sur la vie qui se jette en lui. La vie est donc chez le jeune Heidegger toujours déjà liée au monde, transcendée, c'est-à-dire vie mondaine. Or, chez Henry, la vie est absolument en dehors du monde et de tout ce qui relève de l'extériorité; la vie est pure intériorité. Elle se révèle non pas dans le monde mais en elle-même, et il n'y a aussi aucune force en elle et dans le monde qui la pousse vers le monde. La vie en tant que pure immanence se révèle par elle-même en s'auto-affectant, et ce dans un rapport de soi à soi sans écart et sans distance, car toute distance est distance dans un monde.

Une seconde différence radicale entre les deux philosophes consiste en ceci que la vie chez Heidegger est toujours activement perdue dans la diversité du monde, dans le bavardage du «On», alors que la vie chez Henry est pauvreté, solitude, et passivité radicale. Si la vie est, pour l'un, constamment aliénée par le monde, et que, pour se retrouver authentiquement avec elle-même, elle doit se détacher du monde, elle est, pour l'autre, toujours présente à elle-même dans une unité inséparable, par sa passivité radicale, rien ne peut la séparer d'elle-même.

Avant de passer à un troisième point marquant qui oppose ces deux philosophies de la vie, citons Henry dans son livre *La barbarie* :

C'est parce que la frayeur n'est rien d'autre que l'affectivité de son auto-affection qu'elle est absolument et n'en serait pas moins, n'y eût-il rien d'autre qu'elle au monde, ou plutôt n'y eût-il aucun monde : il y aurait en tout cas cette pure épreuve muette de soi que la frayeur fait d'elle-même, sa passion — il y aurait la vie.⁸⁶

Ici l'immanence de la vie est à ce point radicale que même sans le monde, ce qui est loin d'être rien, il lui est encore possible de se révéler. Par contre, chez Heidegger, on ne voit pas comment, sans l'existence du monde, la vie pourrait apparaître, non seulement parce qu'elle apparaît selon le même mode d'apparition que celui du monde, mais surtout parce qu'à chaque fois qu'elle surgit, elle surgit dans le monde, car elle a besoin de ne fût-ce que de la plus infime extériorité pour se manifester. Sans monde, il n'y a donc, pour la philosophie du jeune Heidegger, pas de vie; du moins, c'est une vie sans mouvement, sans rien.

Enfin, nous devons considérer une autre différence essentielle qui est le caractère de visibilité de la vie. Chez Heidegger, la vie est dite brumeuse, c'est-à-dire à mi-chemin entre la

⁸⁶ Michel HENRY, *La barbarie*, p. 31.

clarté et l'opacité, et donc, en partie visible dans le monde. Or, chez Henry, la vie est, de par son immanence radicale, parfaitement invisible, et il ne peut en être autrement puisque s'il lui était donné de se manifester ne serait-ce que dans la plus faible lumière, cela suffirait, dans la mesure où toute lumière est lumière du monde, à ce qu'il y ait de la mondanéité en elle.

En somme, devant ces différences, il est manifeste que la vie chez le jeune Heidegger est explicitée dans un vocabulaire propre au monde et non propre à la vie, de sorte que la critique que Henry adresse au Heidegger de *SZ*, à savoir que ce dernier a manqué l'essence de la vie en tant qu'intériorité pure et auto-affection, s'applique aussi à la philosophie de la vie facticielle du jeune Heidegger.

CHAPITRE II EMMANUEL LÉVINAS OU L'AUTRE DE LA MORT

Après avoir exposé la critique que Henry oppose à Heidegger, tournons-nous maintenant vers celle que Lévinas adresse à Heidegger.

1. La mort d'Autrui comme rupture de la question de l'être et de la totalité

Chez Heidegger, l'analyse de la mort vise à révéler l'essence du *Dasein* et à répondre à la question «Qu'est-ce qu'être?» La mort y est purement ontologique. De plus, elle est définie strictement par la mienneté du *Dasein* : personne ne peut mourir à ma place; seul moi mourrai ma mort. Or, pour Lévinas, la mort n'a pas un statut ontologique mais éthique, c'est-à-dire qu'elle ne concerne pas ma personne mais celle d'Autrui. La mort n'est pas ce qui permet au *Dasein* de se saisir dans son pouvoir-être-total et d'assumer son soi-même le plus propre, c'est-à-dire sa propre mort. Elle est, au contraire, toujours déjà sortie de la totalité, en dehors de l'être et du néant, brisure de la solitude, ouverture sur Autrui, parce que la mort ne relève pas de la mienneté et du néant mais de l'absolument Autre, du mystère et de l'inconnu. Dire que la mort ne relève pas du néant, cela signifie qu'elle n'a pas trait à l'être et à sa compréhension. Dans l'optique de Lévinas, l'être et le néant, chez Heidegger, s'entretiennent, aussi est-il possible dans l'angoisse de la mort de faire l'expérience du néant, la mort étant l'horizon de compréhension de l'être. Pour Lévinas, au contraire, la mort ne renvoie ni à l'être ni au néant, elle est mystère, inconnue, c'est-à-dire par-delà l'être, «autrement qu'être⁸⁷». Dire que la mort n'est pas mienneté mais absolument Autre, cela implique qu'elle vient de la même région qu'Autrui, qu'elle est pure extériorité, transcendance radicale. Mais, pour bien comprendre la mort comme absolument Autre, il nous faut décrire ce qu'est la transcendance radicale d'Autrui.

⁸⁷ Cette expression renvoie au titre du livre de Lévinas qui s'intitule *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*.

La transcendance radicale d'Autrui signifie qu'Autrui est absolument irréductible, non conceptualisable, qu'il est pure altérité, au contraire du moi ou de ce que Lévinas appelle le «Même», qui consiste à tout ramener à soi, à faire soi tout ce qui est non-soi. Tout assimiler et ne rien laisser à l'extérieur, telle est la loi de la totalité, ou encore de l'être que véhicule le Même. Aux yeux de Lévinas, l'idée de totalité domine l'ensemble de la philosophie occidentale de Socrate à Heidegger, ce qui revient à dire que l'éthique, dont le but est de remettre en question le Même par l'extériorité radicale d'Autrui, y est manquée. Mais comment Socrate peut-il avoir laissé échapper la relation éthique? N'est-il pas considéré comme l'emblème de la philosophie pratique? Pas pour Lévinas, qui considère la maxime socratique «connais-toi toi-même» comme préséance du moi sur Autrui : «Cette primauté du Même fut, selon Lévinas, la leçon de Socrate. Ne rien recevoir d'Autrui, sinon ce qui est en moi, comme si, de toute éternité, je possédais ce qui me vient du dehors⁸⁸». Cette critique de Socrate s'adresse tout aussi bien à la philosophie de son élève Platon, qui fit de la connaissance une anamnèse où connaître ne consiste qu'à se ressouvenir de ce qu'on a déjà su dans une autre vie antérieure, autrement dit dans le monde des Idées. Connaître n'est donc qu'un grand mouvement dans le Même, là où rien de nouveau n'apparaît vraiment sous le soleil. Toutefois, Lévinas reconnaît à Platon d'avoir laissé, par l'Idée du Bien, une place à la transcendance, une sortie de la totalité. L'Idée du Bien, qui est l'étant suprême parmi les trois étants majeurs que sont le Bien, le Beau, le Vrai, est placée en quelque sorte au-dessus de l'être. Lévinas ne revendique-t-il pas d'ailleurs contre Heidegger une préséance de l'étant (la relation éthique) sur l'être (la relation de savoir)?

Que la connaissance chez Socrate et Platon relève du Même et de l'idée de totalité, soit; mais que fait-on alors de la vérité comme dévoilement chez Heidegger? Ne se veut-elle pas une relation à l'étant différente de celle qui intervient entre un sujet et un objet où le sujet

⁸⁸ Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et infini*, p. 34.

ne connaît en quelque sorte que dans la possession de son objet? C'est exact. Dans la conception heideggérienne de la vérité comme dévoilement, ce n'est plus la raison qui fait apparaître l'étant par la lumière qu'elle émet sur ce dernier, mais plutôt l'être de l'étant lui-même qui, dans son ouverture, dans l'horizon lumineux qu'il projette, dévoile l'étant. Sauf que même si ce n'est plus la raison qui s'accapare l'étant, même si ce dernier est accueilli dans son laisser-être, il n'en demeure pas moins, selon Lévinas, que faire de l'être le médium de la vérité à la place de la raison renvoie tout autant à une relation de pouvoir. Comme il le souligne : «Affirmer la priorité de *l'être* par rapport à *l'étant*, c'est [...] subordonner la relation avec *quelqu'un* qui est un étant (la relation éthique) à une relation avec *l'être de l'étant* qui, impersonnel, permet la saisie, la domination de l'étant (à une relation de savoir), subordonne la justice à la liberté.⁸⁹»

Bref, Autrui en tant qu'absolument Autre est manqué, et ce chez les deux grands philosophes qui se situent au commencement et à la fin de la philosophie occidentale, Socrate et Heidegger.

Cela dit, si le propre du Même est de tout ramener à soi, à la totalité de l'être, comment le Même peut-il entrer en relation avec Autrui sans dénaturer la pure altérité de ce dernier, sans totaliser son extériorité? La réponse de Lévinas s'appelle la transcendance radicale d'Autrui, transcendance qui s'exprime comme idée d'infini dans le visage de l'Autre.

L'idée d'infini est un «concept» emprunté à Descartes mais qui diffère du sens épistémique que celui-ci lui a donné. Pour Lévinas, l'idée d'infini a un sens pleinement éthique. Si, chez Descartes, l'idée d'infini sert à prouver l'existence de Dieu et à assurer du même coup la véracité du monde, elle devient chez Lévinas ce qui rend possible la relation éthique entre le Même et l'Autre, ce qui permet de maintenir et de sauver l'extériorité d'Autrui

⁸⁹ Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et infini*, p. 36.

dans la relation. L'idée d'infini n'est pas une représentation de l'infini, l'inverse de la finitude, ni une substance, ni un étant; elle est «infinition», «excédance», c'est-à-dire le mouvement même de l'excès qui ne cesse de déborder, de déborder tout ce qui pourrait la contenir, l'encercler. Dans l'idée d'infini, son contenu ne cesse d'outrepasser son idée, contrairement au mode de connaissance intentionnelle où le noème (l'objet visé dans le monde qui existe non pas réellement mais virtuellement dans la conscience) est en correspondance avec la noèse (l'acte de penser qui donne sens au noème). Le mode d'être de l'idée d'infini est donc l'inadéquation.

Cette démesure et cette inadéquation de l'idée de l'infini signifient que celle-ci est irréductible à la vérité comme adéquation et dévoilement, irréductible à l'être, à la totalité, bref à tout ce qui relève du langage ontologique de Parménide à Heidegger. Car ce n'est qu'en dehors du discours ontologique que la relation éthique est possible. Qui plus est, contrairement à Descartes, l'idée d'infini n'est pas donnée à l'homme par Dieu, elle n'est pas innée; elle se révèle dans le visage d'Autrui. Chez Lévinas, la relation éthique véritable ne se peut que dans le *face à face*, et non dans le *autour de* qui est le mode relationnel de la totalité, mode que l'on retrouve aussi bien chez Platon que chez Heidegger. Pour le premier, la communauté intersubjective idéale est celle où les individus tournent ensemble leur regard vers l'Idée du Bien, le soleil; pour le second, les individus sont regroupés sur un plan horizontal autour de la vérité. Comme l'écrit Lévinas :

[...] l'autre, chez Heidegger, apparaît dans la situation essentielle du *Miteinandersein* — être réciproquement l'un avec l'autre... La préposition *mit* (avec) décrit ici la relation. C'est, ainsi, une association côte à côte, autour de quelque chose, autour d'un terme commun, et, plus précisément pour Heidegger, autour de la vérité. Ce n'est pas la relation du face-à-face. Chacun y apporte tout, sauf le privé de son existence. Nous espérons montrer, pour notre part, que ce n'est pas la préposition *mit* qui doit décrire la relation

originelle avec l'autre.⁹⁰

Lévinas exclut donc tout moyen terme entre le Même et l'Autre; il s'agit d'une relation dans le face-à-face. Cependant, ce face-à-face n'est pas un *front de face*, un affrontement pour la domination. Car le visage d'Autrui dans lequel s'exprime l'idée d'infini paralyse le pouvoir. Il est ce qui me met en question, moi et ma liberté et mon égoïsme et mon identité. Son expressivité est si forte qu'il a la force de paralyser non seulement le pouvoir que je peux avoir sur Autrui, mais aussi le pouvoir de mon pouvoir (Lévinas croit même que c'est pour cela que les soldats rapportent dans leurs témoignages qu'il est impossible de fusiller un ennemi en regardant son visage). Ainsi, avec mon identité de Même brisée, je peux accueillir Autrui dans sa transcendance et son altérité.

Fort de ces éclaircissements, nous pouvons maintenant revenir à la mort chez Lévinas. En tant qu'absolument Autre, la mort au sens lévinassien vient de la même région qu'Autrui, soit de la transcendance radicale. Nous avons besoin d'expliquer la transcendance d'Autrui pour comprendre le caractère absolument Autre de la mort, dans la mesure où la mort a chez Lévinas le même rôle éthique que l'idée d'infini. Tout comme cette dernière, la mort s'exprime dans le visage d'Autrui; elle brise le Même dans son enracinement dans l'être et la totalité et permet la relation éthique, c'est-à-dire que l'identité et la liberté du Même soient mises en question afin que celui-ci puisse du coup accueillir Autrui en tant qu'absolument Autre. Cependant, l'infini et la mort dans le visage d'Autrui ne font pas seulement éclater l'égoïsme du Même pour accueillir Autrui, car le traumatisme du Même est si fort que son égoïsme se transforme en «responsabilité-pour-autrui». Le visage d'Autrui en sa pauvreté et sa nudité est signe du commandement éthique : «Tu ne tueras point», qui est un appel non seulement à la non-violence mais à la protection d'Autrui contre la violence.

⁹⁰ Emmanuel LÉVINAS, *Le temps et l'autre*, p. 19.

2. La mort comme «responsabilité-pour-autrui»

La mort qui s'exprime dans le visage d'Autrui comme le «Tu ne tueras point» montre que «toute mort est meurtre, est prématurée, et [qu]'il y a responsabilité de survivant⁹¹». «Toute mort est meurtre» signifie que toute mort est violence non seulement à l'égard de la personne en question mais aussi contre la communauté humaine, que c'est tout le monde qui en paie le prix. Si, chez Hannah Arendt, la naissance d'un être singulier est un nouvel espoir pour l'humanité, on peut dire que chez Lévinas la mort d'Autrui est une fin du monde à chaque fois. D'où la responsabilité pour la mort d'Autrui qu'il faut reporter le plus tard que possible, car le monde dépend fondamentalement d'Autrui et il n'y a de monde qu'à partir d'Autrui. Chez Lévinas, le visage d'Autrui est arraché au monde dans la mesure justement où c'est lui qui donne sens au monde. Comme l'affirme Lévinas :

Le visage est signification, et signification sans contexte. Je veux dire qu'Autrui, dans la rectitude de son visage, n'est pas un personnage dans un contexte. D'ordinaire, on est un "personnage" : on est professeur à la Sorbonne, vice-président du conseil d'État, fils d'untel, tout ce qui est dans le passeport, la manière de se vêtir, de se présenter. Et toute signification, au sens habituel du terme, est relative à un tel contexte : le sens de quelque chose tient dans sa relation à autre chose. Ici, au contraire, le visage est sens à lui seul.⁹²

Mais le visage n'est pas seulement signification sans contexte, il est encore plus que cela, puisqu'il est la source de tout apparaître et condition de toute opinion et vérité. Chez Lévinas, la relation avec Autrui se fait directement dans le face-à-face et le sens du monde apparaît dans le visage d'Autrui, au contraire de la philosophie heideggérienne où le monde précède Autrui : «Les autres, écrit Heidegger, font encontre depuis le monde où le *Dasein* préoccupé et circonspect se tient essentiellement⁹³».

⁹¹ Emmanuel LÉVINAS, *Dieu, la mort et le temps*, p. 84.

⁹² Emmanuel LÉVINAS, *Éthique et infini*, p. 90.

⁹³ Martin HEIDEGGER, *Être et temps*, p. 119.

Pour revenir à la signification de la mort comme meurtre, Lévinas s'étonne de constater que cela soit totalement absent chez Heidegger, où la mort est néant, angoisse, mais jamais violence. Lévinas affirme d'ailleurs : «Dans l'analyse heideggérienne de la mort, on est frappé par la réduction de la mort à l'être-pour-la-mort, à la structure du *Dasein* [...]. De sorte qu'en exagérant un peu on pourrait dire que, pour Heidegger (qui ne dirait sans doute pas cela), la crainte d'être assassiné n'arrive pas à dépasser la crainte de mourir⁹⁴». Mourir, pour Lévinas, ce n'est donc pas simplement perdre son «là», cesser d'être, ou encore souffrir, c'est être «exposé à la violence absolue, au meurtre dans la nuit⁹⁵». Et dans la responsabilité pour la mort d'Autrui, c'est justement de cette violence que le moi veut décharger Autrui; prendre sur soi sa souffrance et si nécessaire mourir pour lui, telle est sa mission. On pourrait dire que là où il y a *souffrir* il faut *s'offrir*. La «responsabilité-pour-autrui» est donc bel et bien une substitution à Autrui et un sacrifice de mon être pour Autrui. À la question «Pourquoi fais-tu ça pour moi?», la réponse pour Lévinas ne serait pas : «Parce que je sais que tu ferais la même chose à mon égard si les rôles étaient inversés». Chez Lévinas, la relation avec Autrui est asymétrique : «Je suis responsable d'Autrui sans attendre la réciproque, dût-il m'en coûter la vie. La réciproque, c'est son affaire⁹⁶». Devant la mort d'Autrui, le moi ne fait pas que se dire : «Pourquoi lui et non pas moi à sa place?», mais : «Il est mort, et c'est ma faute». En ce sens, la responsabilité est si forte que la mort de l'Autre entraîne une culpabilité, une culpabilité de survivant : «Dans la culpabilité de survivant, la mort de l'Autre est mon affaire⁹⁷».

Mais qu'en est-il de l'analyse heideggérienne selon laquelle, bien que l'on puisse se sacrifier pour Autrui, on ne peut délivrer ce dernier de sa condition de mortel. Cette affirmation n'est-elle pas juste? N'est-ce pas même un fait ontologique indubitable? Tout à fait, et Lévinas ne nie aucunement cela. Il reproche seulement à Heidegger de réduire la

⁹⁴ Emmanuel LÉVINAS, *Dieu, la mort et le temps*, p. 107.

⁹⁵ Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et infini*, p. 259.

⁹⁶ Emmanuel LÉVINAS, *Dieu, la mort et le temps*, p. 49.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 49.

substitution strictement à un fait ontologique et de ne pas y voir un sens éthique. Pour Lévinas, l'essentiel de la substitution n'est pas ontologique mais éthique. Le sacrifice peut même être considéré comme le sens de notre mort : «[...] le sacrifice pour autrui créerait avec la mort d'Autrui un autre rapport : responsabilité qui serait peut-être le pourquoi l'on peut mourir⁹⁸». Ainsi ma mort n'est-elle qu'en étant incluse dans la mort d'Autrui. Elle ne m'importe que dans la mesure où si je meurs je ne suis plus là pour prendre soin d'Autrui, de sorte que la question n'est plus : «Y a-t-il une vie après la mort? Et si oui, puis-je l'espérer?», mais : «Qui va s'occuper d'Autrui après ma mort?»

Aussi la «responsabilité-pour-autrui» chez Lévinas se veut-elle une critique de l'être-vers-la-mort heideggérien conçu comme liberté, comme ce qui délivre le *Dasein* du «On» inauthentique pour l'ouvrir vers son soi-même le plus propre. Comme l'écrit Lévinas :

L'être pour la mort, dans l'existence authentique de Heidegger, est une lucidité suprême et, par là, une virilité suprême. C'est l'assomption de la dernière possibilité de l'existence par le *Dasein*, [...] qui rend possible le fait même de saisir une possibilité, c'est-à-dire l'activité et la liberté. La mort est, chez Heidegger, événement de liberté, alors que dans la souffrance [la mort est essentiellement violence et souffrance chez Lévinas], le sujet nous semble arriver à la limite du possible. Il se trouve enchaîné, débordé et en quelque manière passif.⁹⁹

Pour Lévinas, il n'y aurait pas de liberté dans la mort. Mais ce n'est pas tout à fait vrai, car la «responsabilité-pour-autrui», c'est la liberté du moi. En tant qu'être fondamentalement responsable pour Autrui, le sujet lévinassien est donc aux antipodes du *Dasein* heideggérien défini comme berger de l'être et comme être-vers-sa-mort.

Cette conception de la «responsabilité-pour-autrui» n'est-elle pas trop radicale? Est-elle réellement applicable dans la vie quotidienne? Chose certaine, cette radicalité peut être

⁹⁸ Emmanuel LÉVINAS, *Éthique et infini*, p. 95.

⁹⁹ Emmanuel LÉVINAS, *Dieu, la mort et le temps*, p. 57-58.

comprise à la lumière des événements tragiques qu'a connus l'homme Emmanuel Lévinas en tant que juif au cours de la Seconde guerre mondiale. Mobilisé en 1939 par le service militaire français à titre d'interprète russe, Lévinas sera fait prisonnier au cours de l'invasion allemande en France et envoyé dans un stalag (camp de prisonniers de guerre) près de Havres en Allemagne, où il passera cinq années. Libéré, il apprendra par la suite que presque toute sa famille a été exterminée par la machine nazie. C'est donc dans cette expérience vécue au cœur de l'horreur nazie que s'enracine la philosophie lévinassienne de l'Autre, et que se comprend l'exigence si extrême de la «responsabilité-pour-autrui», d'une responsabilité «incessible».

Chez Heidegger, l'émotion qui domine dans le phénomène de la mort est bel et bien, comme on l'a vu, l'angoisse, et l'angoisse en tant qu'elle ouvre à la compréhension de l'être. Or, à cette conception ontologique de l'angoisse, Lévinas oppose l'inquiétude qui, à la différence de l'angoisse, n'est pas intentionnelle, elle est purement émotionnelle, ne s'adressant à rien d'autre qu'à elle-même, ne projetant aucun horizon de compréhension, son seul horizon possible étant l'inconnu. L'inquiétude est pure question, dont la réponse ne se trouve nullement en celui qui s'inquiète et s'interroge mais en Autrui. Réponse qui consiste dans la responsabilité sans repos pour Autrui dans l'inconnu.

3. «Que m'est-il permis d'espérer?» : une lecture lévinassienne de Kant

D'abord, une question se pose : en quoi la lecture que fait Lévinas de Kant est-elle pertinente alors qu'il s'agit ici de la mort? Parce que, avec sa question *Que m'est-il permis d'espérer?*, Kant fournit à la critique que Lévinas oppose à l'être-vers-la-mort heideggérien une dimension que nous considérons essentielle dans le phénomène de la mort et qui a été presque passée sous silence jusqu'ici : la dimension de l'après-mort.

L'interprétation lévinassienne de Kant a pour but de montrer que, contrairement à ce que croit Heidegger, il y a chez Kant un sens qui ne se réduit pas à l'être, un sens qui, d'ordre éthique, ne renvoie pas à l'être-vers-la-mort mais à «l'espoir», celui d'atteindre dans l'après-mort le souverain bien, que Kant définit comme l'union entre le bonheur et la vertu. Ainsi, comme nous allons le voir, l'homme n'est pas chez Kant seulement en relation avec le monde et la mort mais tout autant avec l'après-mort.

De la philosophie kantienne, Lévinas considère :

[... qu'elle] a été réduite par Heidegger, qui a surtout insisté sur la *Critique de la Raison pure*, à la première exposition radicale de la finitude de l'être. Mais, des quatre questions qui, selon Kant, se posent en philosophie (Que puis-je savoir? Que dois-je faire? Qu'ai-je le droit d'espérer? Qu'est-ce que l'homme?), la deuxième semble dépasser la première de toute l'ampleur des deux suivantes. La question *que puis-je connaître?* conduit à la finitude, mais *que dois-je faire?* et *que suis-je en droit d'espérer?* vont plus loin, et en tout cas ailleurs que vers la finitude. Ces questions ne se réduisent pas à la compréhension de l'être, mais concernent le devoir et le salut de l'homme.¹⁰⁰

La *Critique de la raison pure* est bien en effet une philosophie de la finitude, une étude portant sur les limites de la connaissance humaine, à savoir où commence et où s'arrête la connaissance. Mais cette étude porte tout autant sur ce qui va au-delà du pouvoir humain de connaître en tentant d'expliquer pourquoi cet «au-delà» ne peut être légitimé en tant que connaissance. Un «au-delà» auquel Kant associe trois idées, à propos desquelles nous ne pourrions jamais avoir de certitude quant à leur existence effective, mais dont le sens réside dans la raison pratique, à savoir l'idée de Dieu, l'idée de la liberté, et l'idée de l'âme en son immortalité. Ces trois idées sont inhérentes à la nature même de la raison. C'est en elles que Lévinas voit, chez Kant, un sens qui échappe à l'être et à la finitude et à partir duquel peut naître, sur le plan moral, l'espoir, qu'exclut l'être-vers-la-mort de Heidegger. Mais avant de dire ce qu'il en est de cet espoir, il nous faut, comme l'espoir ne se peut qu'à partir de ces trois

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 70.

idées, expliquer d'abord ce que sont les idées de la raison chez Kant, et ce aussi bien dans leur usage théorique que pratique. Car, même si l'espoir résulte des idées dans leur usage pratique seulement, il reste qu'on ne peut comprendre leur usage pratique sans d'abord comprendre leur usage théorique. Commençons donc par examiner le rôle des idées dans la connaissance.

La connaissance humaine est, chez Kant, constituée par le pouvoir de trois facultés : la sensibilité, l'entendement et la raison. Comme le dit Kant : «Toute notre connaissance commence par les sens, passe de là à l'entendement, et finit par la raison¹⁰¹». Par la première faculté, les objets sont donnés à nos sens sous forme d'intuitions (= données empiriques); par la seconde, les intuitions sont pensées sous forme de concepts; et enfin, par la dernière, les concepts sont ordonnés en unité par les idées de la raison. Il faut aussi savoir que la connaissance chez Kant est conçue d'un point de vue transcendantal, c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas de connaître les objets tels qu'ils existent indépendamment de nous mais les conditions de possibilité *a priori* de l'expérience des objets. Pour Kant, l'être humain a déjà en lui à sa naissance, avant même d'avoir expérimenté quoi que ce soit du monde, des formes *a priori* sensibles et intellectuelles, sans lesquelles il ne pourrait saisir aucun élément du monde. L'espace et le temps sont les deux formes *a priori* de la sensibilité, et les catégories sont celles de l'entendement. Dire que l'espace et le temps sont des formes *a priori* de la sensibilité, cela signifie qu'ils n'existent pas en soi dans le monde, ni ne sont donnés à nos sens avec les objets, ni ne sont des représentations de notre entendement. Car l'espace est la forme du sens externe de la sensibilité, c'est-à-dire la condition de possibilité de recevoir par nos sens toutes intuitions; le temps, lui, est la forme du sens interne de la sensibilité, c'est-à-dire l'agent de liaison entre les intuitions et les catégories ainsi que l'ordonnateur de nos représentations ou concepts. Sans l'espace et le temps donc, rien ne pourrait être senti et représenté par l'homme. Les catégories de l'entendement constituent la seconde forme *a priori* dans le processus de la

¹⁰¹ Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*, p. 322.

connaissance. Elles n'ont rien de sensible mais sont purement intellectuelles. Les catégories consistent à donner forme ou sens à la matière que sont les intuitions reçues par les sens. Il existe quatre formes de catégories sous lesquelles se range toute intuition, soit la qualité, la quantité, la relation et la modalité.

Ainsi toute connaissance est-elle nécessairement formée par deux sources : la sensibilité et l'entendement. Donc, aucune des deux facultés n'a un pouvoir supérieur sur l'autre, puisque comme le dit Kant : «Des pensées [concepts] sans contenu [intuitions] sont vides; des intuitions sans concepts sont aveugles.¹⁰²»

Si la sensibilité et l'entendement ont un pouvoir constitutif dans la connaissance, la raison, quant à elle, n'a aucun pouvoir de cette sorte, son pouvoir est seulement régulateur. Son rôle consiste à ordonner, à l'aide des idées, tous les concepts de l'entendement sous forme d'une unité plus grande encore que celle qui a été obtenue par les catégories de l'entendement. Aussi la raison n'a-t-elle affaire qu'avec l'entendement, tout lien direct avec le sensible lui étant impossible. Mais si l'entendement s'en tient toujours strictement au caractère empirique des intuitions, qu'il ne déborde jamais les limites de l'expérience, la raison, elle, est portée irrésistiblement à aller au-delà de ces limites, c'est-à-dire qu'elle cherche la condition première de toute condition et détermination des objets dans le monde, elle cherche l'inconditionné. Mais l'inconditionné, elle ne peut en aucun cas y accéder, puisque étant au-delà des limites de l'expérience possible du monde, il est hors de portée du pouvoir humain de connaître. Pour qu'il y ait connaissance il doit y avoir, comme nous venons de le voir, relation avec le sensible, avec les objets d'expérience possible dans le monde, autrement, il n'y a pas de connaissance faute d'intuition.

¹⁰² *Ibid.*, p. 118.

Ainsi donc la raison a-t-elle des idées auxquelles ne correspond aucun objet dans le monde; mais ces idées, qui ne sont ni démontrables ni réfutables, la raison ne peut pas ne pas y penser. Mais d'où viennent les idées si elles ne viennent pas de l'expérience? Elles viennent de la nature même de la raison, c'est-à-dire qu'elles sont transcendantales ou pures, qu'elles précèdent toute expérience du monde, comme les formes *a priori* de la sensibilité (l'espace et le temps) et celles de l'entendement (les catégories). Les idées, hormis celle de la liberté, forment la plus haute unité qui soit dans leur domaine respectif : «[l'âme] contient l'*unité* absolue (inconditionnée) du *sujet pensant*; [le monde], l'*unité* absolue de la *série des conditions du phénomène* [ce qui est donné aux sens]; [Dieu], l'*unité* absolue de la *condition de tous les objets de la pensée en général*¹⁰³». Et c'est en tant qu'elles constituent la plus haute unité que les idées possèdent un rôle d'ordre régulateur pour la connaissance. Ce rôle est de permettre à l'entendement d'unifier et d'universaliser les connaissances particulières davantage qu'il ne peut le faire lui-même et d'aller vers de nouvelles voies de recherche qu'il ignore entièrement.

Voilà donc en quoi consistent les idées dans leur usage théorique. À la question : *Que puis-je savoir?*, on peut dire que la réponse est : tout ce qui est à la mesure de la finitude humaine, tout ce qui se trouve à l'intérieur des limites du pouvoir humain de connaître, et les idées étant en dehors de ces limites, elles ne donnent lieu à aucune connaissance. Il s'ensuit qu'à la question *Que m'est-il permis d'espérer?*, laquelle nous intéresse ici tout particulièrement, on ne peut, étant donné que les idées de Dieu et de l'immortalité de l'âme dépassent notre finitude humaine, qu'adopter à son égard le silence ou encore s'en remettre au déterminisme de la nature, à la fatalité de la mort. Cela dit, l'attitude de silence ne vaut que pour la raison théorique, car comme le souligne Lévinas :

¹⁰³ *Ibid.*, p. 347.

Kant remet la finitude en question en passant au plan pratique. Il y a un mode de signification pratique qui reste, à côté de l'accès théorique à l'être, accès à un sens irrécusable, accès à une signification [...] où l'après-mort a ses propres motivations. [...] Kant ne pense certainement pas qu'il faut penser une extension du temps au-delà du temps limité, il ne veut pas un "prolongement de la vie". Mais il y a un *espoir*, il y a une motivation propre d'un espoir signifiant. Dans l'existence déterminée par la mort, dans cette épopée de l'être, il y a des choses qui n'entrent pas dans cette épopée, des significations qui ne réduisent pas à l'être. Cet espoir ne peut avoir de réponse théorique, mais il est une motivation propre.¹⁰⁴

Ainsi, pour Lévinas, il y a chez Kant un monde pratique de significations indépendant du monde théorique. Contrairement à ce que croit Heidegger, tout ne se ramène pas à la question de l'être, et surtout l'être-vers-la-mort n'est pas la seule réponse possible, car il y a l'espoir. Et l'espoir a chez Kant le même statut que les idées (l'âme, la liberté, et Dieu) : s'il est impossible de les connaître, de savoir si elles existent ou non, elles ont un sens propre indépendamment de la vérité et ce sens est d'ordre éthique. Comme celle des idées, la finalité de l'espoir ne réside donc pas dans la connaissance théorique, dans la compréhension de l'être et du donné mais dans l'usage pratique de la raison. Il ne reste plus alors qu'à voir ce que sont les idées dans leur usage pratique pour élucider la notion d'espoir.

Si les idées sont des entités inconnaissables dont on ne peut démontrer l'existence parce qu'elles sont au-delà des limites de l'expérience humaine possible, la raison pratique, elle, exige, selon Kant, de postuler l'existence de la liberté, de Dieu, et de l'immortalité de l'âme, afin que la morale soit possible et que la nature (le bonheur) et la moralité (la vertu) s'accordent. Postuler l'existence de ces idées, cela signifie faire comme si elles existaient dans le monde. Cependant, cette existence postulée ne relève pas de l'être que l'on peut connaître, cette existence a un autre sens que l'être, un sens éthique. De ces trois idées nécessaires à la possibilité de la morale, la liberté est la plus fondamentale, car si l'homme ne peut de prime

¹⁰⁴ Emmanuel LÉVINAS, *Dieu, la mort et le temps*, p. 70-71.

abord agir librement, tout acte moral est tout simplement impossible. Il faut donc que la liberté de la volonté humaine existe pour que la morale soit possible.

L'objet ultime de la raison pratique, ou encore le but final donné *a priori* à l'homme par la loi morale, c'est le souverain bien, lequel est l'union du bonheur et de la vertu : le bonheur en tant qu'il est le bien ultime de la volonté sensible, la vertu en tant qu'elle est celui de la volonté rationnelle ou morale. Cependant, le souverain bien pose problème dans la mesure où la recherche du bonheur n'entraîne pas nécessairement la vertu et que la vertu n'entraîne pas non plus nécessairement le bonheur. Pour concilier alors les deux natures différentes de l'homme dans la recherche du souverain bien dicté par la loi morale en lui, Kant doit postuler l'existence de Dieu, puisque seul Dieu peut assurer la connexion entre le bonheur et la vertu dans le souverain bien. Cela dit, il ne s'agit pas d'un Dieu bon et miséricordieux comme dans le christianisme, ni d'un Dieu créateur de l'univers et de l'ordre du monde dont la raison théorique ne peut prouver l'existence, mais d'un Dieu d'abord et avant tout nécessaire pour que le souverain bien existe pour l'homme.

Or, pour pouvoir accéder au souverain bien, l'homme doit tendre vers la sainteté, car seul le saint, selon Kant, peut atteindre le souverain bien. Mais comme la sainteté est irréalisable dans l'ici-bas de par le progrès infini qu'elle demande, Kant doit postuler l'immortalité de l'âme, car ce n'est que par une existence indéfiniment prolongée que l'homme peut espérer réaliser un tel progrès.

Ainsi en est-il des idées dans leur usage pratique. Avec ces explications, nous sommes donc en mesure, à présent, de poursuivre la lecture que fait Lévinas de la notion d'espoir dans la philosophie kantienne. Lévinas écrit ceci :

L'espoir viendra du caractère rationnel d'une vertu s'accordant avec le bonheur. Le bonheur n'est acceptable que s'il s'accorde avec ce qui rend digne d'être heureux et, de son côté, la

moralité seule n'est pas non plus le Souverain Bien. Donc ni le bonheur seul, ni la vertu seule — les deux blessent la raison. Pour que le Bien soit parfait, il faut que celui qui ne s'est pas conduit de façon à être indigne d'être heureux puisse espérer participer au bonheur. Dans l'"autre vie", après la mort (dans un autrement que vivre, un autrement qu'être), espoir de l'accord entre vertu et bonheur qui n'est possible que par un Dieu. Il faut se comporter comme si l'âme était immortelle et comme si Dieu existait. C'est un espoir contre tout savoir, et cependant un espoir rationnel. Admettre l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme est exigé par la raison, mais le Bien suprême ne peut être qu'*espéré*.¹⁰⁵

Ce qu'il faut comprendre de l'espoir au sens kantien proposé ici par Lévinas, c'est que l'espoir n'est possible que dans le monde de la raison pratique et non théorique, et qu'il exige pour pouvoir être embrassé le postulat de l'existence de la liberté de la volonté humaine, de Dieu et de l'immortalité de l'âme. Aussi faut-il comprendre que l'espoir est nécessaire pour que l'individu puisse suivre le but final de la loi morale qu'est le souverain bien, la croyance rationnelle en l'existence des trois idées et l'exercice de la vertu ne pouvant suffire à eux seuls.

Ainsi avons-nous exposé la lecture que fait Lévinas de Kant. Elle a consisté à montrer, contre Heidegger, la possibilité de l'existence d'un monde qui ne se réduit pas à la finitude et à la question de l'être, un monde qui a sa propre vérité et signification. Monde de la morale et de l'éthique où l'on trouve un espoir d'ordre rationnel qui, sans contredire la mort, ne lui laisse pas le dernier mot comme c'est le cas chez Heidegger.

¹⁰⁵ Emmanuel LÉVINAS, *Dieu, la mort et le temps*, p. 76.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Nous avons tenté, dans ce mémoire de philosophie, de comprendre ce que sont la vie et la mort chez trois grands philosophes du 20^e siècle : Martin Heidegger, Michel Henry et Emmanuel Lévinas. Notre attention s'est d'abord portée sur la philosophie du jeune Heidegger, et c'est en rapport avec celle-ci que nous avons ensuite exposé les thèses de Henry et Lévinas sur la vie et la mort.

La première partie du mémoire a été consacrée à Heidegger. Comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, dans la philosophie du jeune Heidegger, la vie représente l'enjeu fondamental, tout étant tirant son sens de la vie. Mais comme la vie, de par son caractère brumeux, ne se livre pas entièrement à la vision, sa détermination exige un travail d'interprétation et de clarification, et ce n'est que par la discipline de l'herméneutique qu'une telle tâche se révèle possible. Sans l'herméneutique, la vie ne peut être comprise. L'herméneutique phénoménologique explicite la vie en ses catégories qui sont elles-mêmes herméneutiques, interprétatives. Le terme «catégorie» — qui, dans *SZ*, sera récusé au profit du terme «existential» (mode d'être *a priori* du *Dasein*) — est chez le jeune Heidegger un concept central. Mais la catégorie ne renvoie pas ici à la tradition métaphysique, elle n'est pas une forme fixe représentant une partie de la réalité, elle n'a rien de formel; elle est elle-même, en tant qu'inscrite dans la vie, interprétation de la vie en son mouvement. En ce sens, la vie n'existe pas à la manière des étants qui ne font qu'être là, elle a constamment à assumer le fait d'être toujours poussée au-devant d'elle-même. La vie a le poids de la vie sur ses épaules. La vie cherche naturellement, dans «l'inclination» et la «distance», à alléger à tout prix le poids de la vie, à se distancer au maximum d'elle-même; mais la «séquestration», elle, fait en sorte que la vie garde une part d'elle-même en habitant le monde. Reste que la vie demeure impersonnelle et étrangère à elle-même, et c'est par-dessus tout dans le concept du «On» —

qui déjà avant l'analyse de la mort dans *SZ* a un rôle central — que cette aliénation de la vie à elle-même se manifeste. Dépourvue de toute individualité propre, la vie ne vit donc pas sa vie mais celle de tous et de personne. Le «je» y est absent comme il l'est dans le phénomène de la mort, car si ce n'est pas le «je» qui vit, ce n'est pas plus le «je» qui meurt, mais le «On». Si la vie est mondaine, la mort l'est alors tout autant. En abordant la mort comme un phénomène du monde et non de la vie, celle-ci occulte le caractère tragique de la mort et se sécurise du même coup. Cependant, quand la mort n'est pas occultée, quand elle est considérée comme faisant partie de la vie, de ma vie, et comme pouvant se produire non pas dans un futur lointain mais aujourd'hui même, elle fait apparaître la vie à elle-même. Bref, cette attitude face à la mort sort la vie du «On», de l'inauthenticité pour la mettre devant sa singularité. La vie est alors révélée dans son existence, à savoir comme «un étant pour lequel il y va dans sa manière de se déployer temporellement de son être propre¹⁰⁶». Cette définition ressemble évidemment beaucoup à celle que Heidegger nous donne du *Dasein* dans *SZ* («un étant pour lequel il y va en son être de cet être»).

Dans le second chapitre, nous avons vu, chez le Heidegger de *SZ*, que la vie cessait d'occuper la place centrale, celle-ci revenant désormais au *Dasein* à partir duquel prennent sens tous les étants. L'être du *Dasein* ne saurait donc être caractérisé comme vie. Vie et être ne vont pas ensemble pour le Heidegger de la maturité. Chez lui, c'est la mort qui constitue l'horizon du *Dasein*. L'analyse de la mort, dans *SZ*, participe de l'élucidation de la question de l'être. Heidegger est persuadé qu'on ne peut répondre à cette question qu'en saisissant le *Dasein* dans sa totalité et son authenticité, ce qui ne peut se faire que dans une interprétation adéquate du sens ontologique de la mort. Les grandes lignes de cette interprétation vont comme suit. Défini comme souci, le *Dasein* est un être tourné vers l'avenir, un être de possibilités. Ses possibilités prennent fin avec sa mort, et c'est une fois mort que l'existence

¹⁰⁶ Martin HEIDEGGER, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote* («Rapport Natorp»), p. 25.

du *Dasein* est complétée, achevée. Mais étant mort, le *Dasein* ne peut en effet saisir son existence dans sa totalité. S'il est possible d'expérimenter le *Dasein* dans son entièreté, ce ne peut être alors que pendant qu'il existe. Sauf qu'aussi longtemps que le *Dasein* existe, il n'a certes pas réalisé toutes ses possibilités. De plus, comme il est foncièrement souci, toujours en marche vers l'avant, rien ne saurait freiner son existence pour qu'il puisse la saisir. L'être du *Dasein* est, par conséquent, constitué non seulement des possibilités qu'il a accomplies mais aussi de celles qui sont à venir, bref, il y a toujours dans le *Dasein* quelque chose de non effectué, un «ne-pas-encore». Ainsi, comme le *Dasein* ne peut lui-même se saisir dans sa totalité, Heidegger explore la possibilité de saisir l'être-tout du *Dasein* dans le mourir d'autrui. Possibilité qui s'avoue être cependant un échec, puisque le mourir d'autrui on ne peut se le représenter psychologiquement, ni le vivre en mourant à la place d'autrui. Mais cet échec fait avancer l'analyse de la mort en révélant ce fait capital : «Dans le mourir, il apparaît que la mort est ontologiquement constituée par la mienneté et l'existence¹⁰⁷». La mort est une possibilité inscrite dans le *Dasein* dès son existence et qui peut se produire à tout moment. Mais cette possibilité n'est pas une possibilité comme les autres, elle est la possibilité la plus propre, absolue, et indépassable. La plus propre, parce que rien n'est plus insubstituable que ma mort : personne d'autre que moi-même ne mourra ma mort. La plus absolue, parce qu'on ne peut partager son mourir avec quiconque; on est complètement seul à vivre sa mort, quoique les autres puissent nous aider psychologiquement à affronter ce grand moment de vérité. La plus indépassable, parce que personne ne peut aller au-delà ou en deçà de cette possibilité. En outre, avec cette possibilité ultime, la mort n'apparaît plus au *Dasein* seulement comme fin de son être mais comme pouvoir-être, comme pouvoir-être-total. En tant que possibilité ultime, la mort permet au *Dasein* de se saisir dans sa totalité. Le «ne-pas-encore», c'est-à-dire les possibilités non accomplies auxquelles le *Dasein* est toujours relié par

¹⁰⁷ Martin HEIDEGGER, *Être et temps*, traduction de Martineau, p. 240.

le souci, par le fait qu'il est toujours projeté au-devant de lui-même, n'est plus un problème. Le *Dasein* peut dans cette possibilité suprême qu'est la mort se saisir comme être total parce que toutes les possibilités du *Dasein* dépendent fondamentalement de la possibilité de la mort, dans la mesure où si cette dernière s'effectue, toutes les autres s'estompent. Face à la possibilité de la mort, c'est donc la potentialité de réalisation de l'ensemble de ses possibilités qui apparaît au *Dasein*, c'est-à-dire qu'il se voit en sa pleine finitude, en son pouvoir-être-total. Cependant, comme le *Dasein* vit au quotidien sous l'emprise du «On», il vit dans l'ignorance de sa possibilité suprême. Seule l'affection fondamentale qu'est l'angoisse peut la lui révéler. Mais l'angoisse, à elle seule, ne suffit pas à faire sortir le *Dasein* du «On», à le porter vers sa singularité, vers son authenticité. Pour cela, il faut ce que Heidegger appelle «le devancement dans la possibilité», le devancement dans l'angoisse de la mort. Ce devancement n'est pas une marche en vue de mourir, il ne consiste en aucun cas à réaliser la possibilité de la mort, aucun suicide n'étant acte d'authenticité. C'est dans le maintien de sa possibilité en tant que possibilité que la mort a un sens authentique. Pour Heidegger, devancer dans l'angoisse de la mort est l'attitude authentique qui permet au *Dasein* de sortir du «On» et de prendre en charge sa liberté.

Dans la seconde partie du mémoire, nous avons exposé les grandes lignes de la critique que Michel Henry et Emmanuel Lévinas adressent, chacun de leur côté, à la perspective heideggérienne.

Dans le premier chapitre, nous avons vu que, pour Henry, Heidegger, dans son analyse existentielle du *Dasein*, a commis l'erreur de faire apparaître le vivant à partir du mode d'apparition du non-vivant, à savoir la transcendance de l'être ou encore l'apparaître du monde. Or, pour Henry, la vie a son mode de manifestation propre. En tant qu'immanence radicale, elle ne peut apparaître à partir du «là» du *Dasein* qui est pur transcendance. Mais si la vie ne

peut apparaître à partir du *Dasein*, c'est aussi parce que ce dernier n'est pas vivant, et que la vie ne se manifeste qu'à partir de la vie. Aucune extériorité ne traverse la vie. La vie est complètement fermée sur elle-même et opaque à toute lumière, elle n'a besoin de rien d'autre qu'elle-même pour se révéler. La vie est auto-révélation et son essence réside dans ce que Henry appelle «l'auto-affection». S'auto-affecter pour la vie, c'est sans cesse s'éprouver soi-même dans un mouvement sans écart et sans distance. L'affectant et l'affecté ne faisant qu'un, apparaissent toujours en même temps. En outre, si la vie ne peut apparaître à partir de la lumière du monde, elle ne peut apparaître non plus dans la lumière du monde, pour la raison qu'elle est totalement invisible et que rien en elle n'est susceptible de devenir visible. La vie, pour Henry, c'est la nuit. Mais la nuit n'est pas d'abord absence totale de lumière ou privation de la phénoménalité, elle est, au contraire, la condition de possibilité même de la phénoménalité. Ainsi, pour Henry, la vie n'est pas seulement ce qui révèle le vivant mais aussi ce qui permet à la transcendance du monde de s'accomplir. Sans la vie, pas de lumière. C'est pourquoi, selon Henry, le *Dasein* de Heidegger, qui n'est pas vivant et qui est un être purement transcendant, est non seulement incapable de faire apparaître la vie mais le monde lui-même et le *Dasein*. Pour être-au-monde, il faudrait que le *Dasein* naisse à la vie. Or, bien que Heidegger ait dégagé dans *SZ* un concept de la naissance, il reste que cette naissance est fondée, comme la mort, dans l'être du *Dasein*, c'est-à-dire qu'elle est un venir à l'être et non à la vie. La vie au sens henryen, en tant qu'elle est la source de tout ce qui apparaît dans le monde, est donc aux antipodes de la conception heideggérienne de la vie dans *SZ*, où la vie n'est finalement qu'un genre d'être particulier. Mais la vie telle que la conçoit Henry ne correspond pas davantage à la vie chez le jeune Heidegger, même si celle-ci est le phénomène originaire à partir duquel se déploient les phénomènes. Car, alors que la vie, pour Henry, est pure vie, dépourvue de tout caractère mondain, invisible de fond en comble, et que sa seule auto-affection suffit pour la révéler à part entière, la vie est, pour le jeune Heidegger,

nécessairement mondaine, elle a absolument besoin de l'extériorité du monde pour se manifester.

Dans le second chapitre de notre deuxième partie, nous sommes revenus sur le thème de la mort en exposant la critique lévinassienne de la mort chez Heidegger. Nous avons montré que Lévinas reproche à Heidegger d'avoir réduit la mort à un fait purement ontologique centré sur la mienneté du *Dasein*, oubliant ainsi le plus essentiel dans le phénomène de la mort, c'est-à-dire l'Autre. Chez Lévinas, la mort n'est plus ce qui permet au *Dasein* de se constituer en son pouvoir-être-total et de se libérer des autres pour accéder à son être propre, qui est d'être-vers-sa-mort; au contraire, elle est rupture du Même, de la question de l'être et de la totalité, elle est «responsabilité-pour-autrui», pour la mort d'Autrui. Si la mort, pour Heidegger, se rapporte toujours à l'être du *Dasein*, la mort pour Lévinas relève de l'absolument Autre, elle vient de la même région qu'Autrui, à savoir de la transcendance radicale. La transcendance radicale de l'Autre consiste en ce que l'Autre est absolument irréductible au Même, lequel veut sans cesse tout ramener à soi, ne rien laisser à l'extérieur, veut tout totaliser. Cette transcendance s'exprime dans le visage d'Autrui comme idée d'infini. L'idée d'infini est ce qui excède tout ce qui pourrait l'encercler, elle est toujours déjà sortie de la totalité. La mort, chez Lévinas, a cette force de l'infini et s'exprime dans le visage d'Autrui. Face au visage d'Autrui où se révèlent l'infini et la mort, le Même subit un traumatisme qui paralyse son égoïsme et sa volonté de totalisation, lui permettant du même coup de s'ouvrir à l'Autre et de l'accueillir dans son altérité à part entière. Mais, une fois ouvert à l'Autre, le Même n'en reste pas là, il sent un appel en lui qui lui dicte de prendre soin d'Autrui, et ce de manière radicale. Le choc qu'il subit par le visage d'Autrui est si fort que son égoïsme se transforme en une responsabilité corps et âme pour l'Autre, pour la mort de l'Autre. Cette responsabilité est si extrême que le moi est prêt à donner sa vie pour l'Autre, et ce sans contrepartie. La «responsabilité-pour-autrui» est asymétrique. Il n'y a de mort pour le moi

que par rapport à Autrui. La propre mort du moi ne le préoccupe que dans la mesure où s'il vient à mourir il ne sera plus là pour veiller Autrui. Car, pour le moi, lui seul peut veiller sur Autrui, personne ne peut le remplacer.

Avec Lévinas, tout se passe comme si le moi dormait à la manière des dauphins, c'est-à-dire avec un seul œil fermé pour que l'autre ouvert ne perde pas de vue l'Autre. Ainsi, l'homme au sens lévinassien n'est pas plus le «berger de l'être» qu'une subjectivité autosuffisante : il est le berger d'Autrui, le berger sans repos d'Autrui.

BIBLIOGRAPHIE

Références générales

KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, édition publiée sous la direction de Ferdinand Alquié, Paris, Gallimard, 1998, 1018 p.

KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, édition publiée sous la direction de Ferdinand Alquié, Paris, Gallimard, 1998, 252 p.

KANT, Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, traduction, présentation, bibliographie, chronologie par Alain Renaut, Paris, Garnier Flammarion, 1995, 540 p.

KUNZMANN, Peter, *et al. Atlas de la philosophie*, 5^e éd., Munich, La Pochothèque, 285 p. (Encyclopédies d'aujourd'hui).

MAGEE, Bryan, *Histoire de la philosophie*, Montréal, Libre expression, 2001, 240 p.

Oeuvres de et sur Martin Heidegger

CHAPELLE, Albert, *L'ontologie phénoménologique de Heidegger : un commentaire de "Sein und Zeit"*, Paris, Éditions universitaires, 1962, 267 p.

DASTUR, Françoise, *La mort : essai sur la finitude*, Paris, Presses universitaires de France, 2007, 202 p.

DE WAELHENS, Alponse, *La philosophie de Martin Heidegger*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1969, 379 p.

EDWARD, Paul, *Heidegger and Death as "Possibility"*, Oxford, Oxford University Press, *Mind*, New Series, Vol. 84, No. 336 (Oct., 1975), pp. 548-566

GELVEN, Michael, *Être et temps de Heidegger : un commentaire littéral*, traduit par Catherine Daems, Christine Defrise, Maryse Hovens, et Philippe Hunt, Bruxelles, Pierre Mardaga, 1970, 251 p.

GREISCH, Jean, *L'arbre de vie et l'arbre du savoir : les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggérienne (1919-1923)*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2000, p. 335

GREISCH, Jean, *Ontologie et temporalité : esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, Presses universitaires de France, 2003, 522 p.

GRONDIN, Jean, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris, Presses universitaires de France, 2003, 127 p.

HEIDEGGER, Martin, *Être et temps*, traduction nouvelle et intégrale du texte de la dixième édition par Emmanuel Martineau, Paris, Authentica, 1985, 437 p. (pagination allemande)

HEIDEGGER, Martin, *Être et temps*, traduit de l'allemand par François Vesin, Paris, Gallimard, 1986, 589 p.

HEIDEGGER, Martin, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, traduction de Jean-François Courtine, Mauvezin, TER, 1992, 59 p.

HEIDEGGER, Martin, *Phenomenological interpretations of Aristotle : initiation into phenomenological research*, translated by Richard Rojcewicz, Bloomington, Indiana University Press, 2001, 154 p.

HEIDEGGER, Martin, *The phenomenology of religious life*, translated by Matthias Fritsch and Jennifer Anna Gosetti-Ferencei, Bloomington, Indiana University Press, 2004, 288 p.

KISIEL, Theodore, *The genesis of Heidegger's Being and time*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1993, 511 p.

KRELL, David Ferrell, *Daimon Life : Heidegger and Life-Philosophy*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1992, 372 p.

VAYSSE, Jean-Marie, *Dictionnaire Heidegger*, Paris, Ellipses, 2007, 189 p.

Oeuvres de et sur Michel Henry

AUDI, Paul, *Michel Henry : une trajectoire philosophique*, Paris, Les belles lettres, 2006, 258 p.

DUFOUR KOWALSKA, Gabrielle, *Michel Henry : passion et magnificence de la vie*, Paris, Beauchesne, 2003, 256 p.

DUFOUR KOWALSKA, Gabrielle, *Michel Henry : un philosophe de la vie et de la praxis*, Paris, Vrin, 1980, 258 p.

HENRY, Michel, *La barbarie*, Paris, Presses universitaires de France, 2004, 247 p.

HENRY, Michel, *La généalogie de la psychanalyse : le commencement perdu*, Paris, Presses universitaires de France, 2004, 398 p.

HENRY, Michel, *L'essence de la manifestation*, Paris, Presses universitaires de France, 2003, 911 p.

HENRY, Michel, *Phénoménologie de la vie : tome I, de la phénoménologie*, Paris, Presses universitaires de France, 2003, 209 p.

HENRY, Michel, *Phénoménologie de la vie : tome II, de la subjectivité*, Paris, Presses universitaire de France, 2003, 176 p.

Oeuvres de et sur Emmanuel Lévinas

CALIN, Rodolphe et François-David SEBBAH, *Le vocabulaire de Lévinas*, Paris, Ellipses, 2002, 64 p.

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*, Paris, Kluwer Academic, 1971, 347 p.

LÉVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Kluwer Academic, 1974, 286 p.

LÉVINAS, Emmanuel. *Éthique et infini*, Paris, Fayard, 1982, 120 p.

LÉVINAS, Emmanuel, *Dieu, la mort et le temps*, établissement du texte, notes et postface de Jacques Roland, Paris, Grasset, 1993, 285 p.